Karl Kaser/Siegfried Gruber/Robert Pichler (Hg.)

Historische Anthropologie im südöstlichen Europa

Eine Einführung



böhlau

Karl Kaser, Siegfried Gruber,
Robert Pichler (Hg.)

Historische Anthropologie im südöstlichen Europa

Eine Einführung

Böhlau Verlag Wien · Köln · Weimar

Gedruckt mit Unterstützung durch den
Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Umschlagabbildung: Markttag in Labuništa, Makedonien, ca. 1961
(Halpern-Collection, Abteilung für Südosteuropäische Geschichte, Universität Graz)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist
bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich

ISBN 3-205-77125-7

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefreiem Papier

Druck: Novographic Druck GmbH, 1230 Wien

Inhalt

5 Identitäten

Vorwort

Die gedanklichen Anfänge für dieses Buch reichen in das Jahr 1999 zurück, als aus dem Kreis meines „Privatissimums für Dissertanten und Dissertantinnen" – der zentralen Lehrveranstaltungsform im Verlauf eines Dissertationsstudiums – die Initiative formuliert wurde, eine erste Etappe auf dem langen Weg zu einer Historischen Anthropologie im südöstlichen Europa zu markieren. Wir hatten uns ursprünglich dazu entschlossen, diese Markierungen mit ausführlichen wissenschaftlichen Apparaten versehen vorzulegen. Einzelne Reaktionen von potenziellen Autorinnen und Autoren, an die wir herantraten, ermunterten uns dann allerdings, von dieser Form abzuweichen und das Konzept in Richtung eines *Readers*, der vor allem an Studierende gerichtet ist, zu verändern. Dies hatte zur Folge, dass wir, anstatt historisch-anthropologische Themen in all ihrer Tiefe zu bearbeiten, dazu übergingen, breitere Themen*felder* darzustellen. Außerdem bewirkte diese Konzeptänderung, dass die einzelnen Beiträge zwar immer wieder auf engere Fallbeispiele Bezug nehmen, dass aber darauf Bedacht genommen wird, diese in umfassendere Kontexte des südöstlichen Europa einzubinden. Auf diese Weise ist ein Werk entstanden, das in theoretischer, methodologischer und thematischer Hinsicht Markierungen setzt.

Die Vorarbeiten für dieses Buch waren für uns alle sehr lehrreich. So etwa wünschte sich die Arbeitsgruppe, ganz bestimmte Themen zur Diskussion zu stellen; es zeigte sich jedoch, dass wir für manche historisch-anthropologische Themenfelder niemanden fanden, der oder die dazu profund Stellung hätte nehmen können. Dies hat auch damit zu tun, dass Historische Anthropologie im südöstlichen Europa noch ein junges Arbeitsfeld darstellt. Die einlangenden Beiträge lösten in der Gruppe mitunter heftige, gleichzeitig konstruktive Diskussionen aus.

An der Vorbereitung dieses Bandes waren beteiligt: Margot Baldauf, Hannes Grandits, Siegfried Gruber, Martina Fischl, Maria Habernig, Marijana Jakimova, Christian Lang, Robert Pichler, Karin Taylor und Christian Töchterle. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Graz, im Herbst 2002
Karl Kaser

Hannes Grandits und Karl Kaser

Historische Anthropologie im südöstlichen Europa – Aufgaben, Methoden, Theorien, Themen

Wenngleich ihre Anfänge in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts zurückreichen, ist die Historische Anthropologie hierzulande ein noch junges Projekt, und es gibt kein einheitliches Verständnis darüber, was ihre Ziele, Methoden und Kerninhalte ausmacht. So weisen etwa historisch-anthropologische Forschungen, die sich auf das frühneuzeitliche Deutschland beziehen, ein anderes Selbstverständnis sowie andere Schwerpunkte und Forschungsmöglichkeiten auf als solche, die sich mit dem südöstlichen Europa befassen. Es herrscht auch nicht Einstimmigkeit in der hier vertretenen Auffassung, dass Historische Anthropologie nicht eine neue wissenschaftliche Disziplin, sondern viel eher eine veränderte Wissenschaftshaltung im Sinne einer anzustrebenden Transdisziplinarität darstellt. Dieser geht es keineswegs darum, die etablierten Disziplinen, wie etwa die der Geschichtswissenschaften, in Frage zu stellen, sondern den Menschen in seiner historischen, das heißt zeitlichen Bedingtheit und Veränderung sowie kulturellen Differenziertheit in den Mittelpunkt von Forschung und Lehre zu stellen. Da die Dimension des Zeitlichen eine zentrale Rolle einnimmt, nehmen die anthropologisch orientierten Geschichtswissenschaften aber natürlich eine wichtige Position in diesem Projekt ein. Historische Anthropologie wird hier sehr stark als ein Projekt der Integration und Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen verstanden.

Der Mensch – und das ist eine zentrale Gemeinsamkeit aller historisch-anthropologischen Zugangsweisen – steht im Mittelpunkt der Forschungen: in seinem Wissen und seinen Handlungsformen, in seiner Wahrnehmung und seinen ästhetischen Ausdrucksformen, in seinem sozialen, politischen und ökonomischen Dasein, in seiner Fähigkeit, Zeichen zu setzen, in seiner Naturhaftigkeit, seiner Geschlechtlichkeit, seinen elementaren Erfahrungen und subjektiven Deutungen der Welt und der Phänomene. Eine historische Anthropologie muss die Existenz anthropologischer Universalia – undifferiert in Zeit und Kultur – in Frage stellen. Selbst elementare Erscheinungen – d. h. Erfahrungen, die alle Menschen in ihrem Leben machen – wie Geburt und Tod, wie Gebrechen und Leiden sowie Kindheit und Alter sind weder in der Zeit noch kulturell unverändert, im Gegenteil. Es geht dabei nicht etwa um das Phänomen des Todes als physischem Vorgang, sondern darum, wie der Tod von der sozialen Gruppe und dem Individuum religiös oder allgemein kulturell interpretiert wird und wie Individuen und Gruppen damit umgehen.

Nach dieser grundsätzlichen Vorklärung gilt es noch weitere Fragen zu klären, bevor wir uns den eigentlichen Problemen von Methoden, Theorien und Themenfeldern zuwenden können.

I. Die europäischen Dimensionen

Eine der zentralen Fragen lautet, wie das Forschungsfeld beschrieben wird, aus dem die empirischen Beispiele, die auch Gegenstand dieses Buches sind, stammen. Sie stammen aus dem südöstlichen Europa. Es würden sich als Bezeichnung dieser Region als Termini „Südosteuropa“ oder „Balkan“ anbieten und auch eine mehr oder weniger scharfe Abgrenzung zu „Europa“, dem „Westen“ oder „Zentraleuropa“.

Heute ist bei einer solchen Vorgehensweise Vorsicht geboten. Die Forschungsanstrengungen der letzten Jahre, die sich kritisch mit den „Mental Maps“, also den kulturellen Raumvorstellungen in unseren Köpfen, auseinander gesetzt haben, konnten sehr deutlich machen, wie stark etwa die räumlichen Gliederungen Europas auch ein Produkt der kulturellen Konstruktion von „Andersheit“ bzw. bewusster historischer Abgrenzungsprozesse des „Westens“ waren. Auch die Entstehung der dominanten westlichen Mental Maps des „Balkans“ oder „Südosteuropas“ kann auf eine solche Tradition zurückblicken. Die Fülle des Materials ist groß, wo diese Abgrenzungen aufs engste mit abschätzigen Stereotypisierungen oder bequemen Vorurteilen über die Bewohnerinnen und Bewohner des „Balkans“ oder „Südosteuropas“ als Ganzes verbunden waren. Wie können wir es rechtfertigen, dass eine europäische Region und ihre Bewohner und Bewohnerinnen stigmatisiert werden? Wie können wir es zulassen, dass dieser wie auch immer konkret gefasste regionale Rahmen als eine Gegenwelt zu der „Eigenen“, in der wir leben, konstituiert wird?

Wenn schon die Lehrstühle für „Südosteuropäische Geschichte“ oder „Balkanologie“ und ähnliche uns eine bestimmte inhaltliche Programmatik nahe legen, so sollten wir klarstellen, dass wir dabei europäische Geschichte, (Kultur-)Anthropologie, Geistes- oder Sozialwissenschaft betreiben und darüber hinaus zumindest jene Kleinasiens, des nördlichen Mittelmeeres und des Vorderen Orients miteinbeziehen. Wenn wir unsere empirischen Beispiele in erster Linie aus dem südöstlichen Europa beziehen, so ist dies, weil wir Geschichte und Anthropologie *in* und nicht *über* diese Region betreiben – mit allen unseren spezifischen sprachlichen und anderen Fertigkeiten. Um es deutlich zu sagen: wir müssen uns mit dem Gedanken vertraut machen, dass nicht die Region forschungsleitend ist, sondern Aufgabe, Forschungsthema und -haltung. Wir werden unsere empirischen Beispiele primär dieser geografischen Region entnehmen – aber nicht ausschließlich; dies ermöglicht uns, den Begrenzungen der traditionellen Südosteuropa- oder Balkanforschung zu entkommen, die in theoretischer und methodologischer Hinsicht teilweise bedauerliche Folgen hatten. Dies ist nicht ein Plädoyer für die Beseitigung

einer oder mehrerer Fachdisziplinen, sondern eines für ein neues Selbstverständnis von sozial-, geistes- und kulturwissenschaftlicher Forschung im südöstlichen Europa.

Dieses neue Selbstverständnis besteht im *erweiterten* Sinn etwa als ein Forum des Austausches zwischen unterschiedlichen disziplinspezifischen Fragestellungen und Zugangsweisen. Allerdings mit der grundsätzlichen Absicht, dabei auf den Menschen als handelndes, kulturell, sozial und politisch geprägtes Subjekt zu fokussieren. Historische Anthropologie kann man auch in einem *engeren* Sinn verstehen: Wenn es darum geht, in der Auseinandersetzung mit einer Forschungsaufgabe das umzusetzen, was sich aus der Begegnung der geschichtswissenschaftlichen und anthropologischen Disziplinen methodologisch ergibt. Hierauf wird noch weiter unten detailliert eingegangen werden.

Worum es uns hier geht ist zu zeigen, dass die europäischen Dimensionen, kulturellen Potenziale und ihr historisches Erbe nicht auf den Westen Europas beschränkt sind, wie viele Publikationen suggerieren. Dieser Anspruch kann in unterschiedlicher Weise ausgedrückt werden, so etwa dadurch, dass wir danach streben, über europäische Dimensionen zu schreiben, wenn wir über das südöstliche Europa arbeiten. Eine Historische Anthropologie, die eine erneuerte Forschungshaltung zu repräsentieren die Absicht hat, muss auch in der europäischen Frage Position beziehen und hinsichtlich der europäischen wirtschaftlichen und politischen Grenzen eine andere Haltung als bislang vertreten einnehmen. Wenn wir die EU-Erweiterung begrüßen, dann müssen wir auch die Europa durchziehenden Grenzen in unseren Köpfen beseitigen: die politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, geschlechtsbezogenen, literarischen usw.

Unter „südöstlichem Europa" wird keine deutlich abgrenzbare Region verstanden, sondern es ist ein allgemeiner Hinweis darauf, in welchem Teil Europas wir unsere Forschungen konzentrieren. Denn wie man es allerdings auch dreht und wendet: In der Praxis ist eine regionale Schwerpunktsetzung auf das südöstliche Europa innerhalb des Wissenschaftsbetriebs in einer Reihe von Disziplinen eine strukturelle und institutionelle Realität. Innerhalb der Forschung über europäische Geschichte und Kultur macht eine solche Fokussierung aufgrund fachlicher, das heißt wissenschaftspraxeologischer Erwägungen natürlich auch Sinn. Dabei spielt es auch gar nicht so eine große Rolle, dass in den verschiedenen geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen das südöstliche Europa in mitunter unterschiedlichen Bezügen eingebettet wird: in der Anthropologie, Politologie und Soziologie oft etwa als sozialistische und postsozialistische Transitionsgesellschaften, in den Geschichtswissenschaften als teilweise historisch „gewachsene" Geschehenseinheiten – entweder in Form multiethnischer Großreiche oder im nationalstaatlichen Rahmen –, in der Sprach- oder Literaturwissenschaft in sich aus den Sprachen ergebenden und in den Religionswissenschaften in religiösen Bezugsrahmen, in der feministischen Forschung als patriarchale Gesellschaftsform, in der Sozialgeografie als ökologische Räume des mediterranen oder des Karpaten-Balkan-Raumes oder der Ägäis usw. Es sind hier nicht immer die gleichen regionalen Verbindungen, die sich aus den hier genannten Bezügen ergeben – aber viele von ihnen über-

schneiden sich in dem Gebiet, das in den einzelnen Forschungsrichtungen als südöstliches Europa behandelt wird. Vor allem gibt es aber auch inhaltliche Überschneidungen, denn die Zuordnungen sind kaum für eine der genannten Disziplinen zu reduzieren. Über eine breite Palette von Fragestellungen und Themen haben alle oder viele der hier gedachten Disziplinen wichtige Beiträge geliefert. Vielfach ergeben sich daraus auch für die Region spezifische Muster und historisch gewachsene Charakteristika.

Die Machtverhältnisse

Wenn man sich dem südöstlichen Europa historisch-anthropologisch nähert, können die historischen und gegenwärtigen innereuropäischen Machtverhältnisse nicht negiert werden. Die Identifizierung des westlichen Europa und neuerdings der Europäischen Union mit Europa schlechthin hat doch damit zu tun, dass sich in diesem Teil Europas die kapitalistische Wirtschaft entwickelt hat und über Jahrhunderte Kapital und Reichtum akkumuliert wurde. Aus verschiedenen Gründen gerieten das östliche und südöstliche Europa zu diesem ökonomischen Kerneuropa in einen Peripherie-Status – ein Prozess, auf den unten noch einmal eingegangen wird. Jedenfalls hat diese Entwicklung u. a. auch zur Folge, dass das westliche Europa ausreichende Ressourcen für seine gloriose Selbstbespiegelung besitzt, der die Länder der Peripherie nichts entgegenzusetzen imstande sind. Doch damit nicht genug: Diese Selbstinszenierung verlockt zum Vergleich, dessen Ergebnisse wiederum zur Etablierung von bestimmten stereotypen Bildern und Diskursen über die Peripherien führen können. Das Bild vom Balkan als das europäische Pulverfass, als europäisches Volkskundemuseum, als Territorium ewig streitbarer Völker, wo der Krieg nicht endet, von Kriegerhelden, politischen Despoten und ewig freundlichen Gastgebern. Diese Stereotypen entbehren nicht einer gewissen Grundlage, sie sind nichtsdestoweniger lediglich Festschreibungen von selektierten Einzelwahrnehmungen.

Hinter unserem Forschen und Schreiben verbergen sich Machtbeziehungen zwischen ressourcenstarken und -armen Teilen Europas. In diese ist auch das vorliegende Buch unentrinnbar verstrickt, wenngleich wir versuchen, diese Verstrickung durch Transparenz zu unterlaufen. Und weil diese Machtverhältnisse so sind wie sie sind, geht es nicht länger an, dass diese verschleiert werden – etwa durch die scheinbar unabhängige, neutrale Existenz einer „objektiv" dargestellten Geschichte des südöstlichen Europa, die in Wirklichkeit jedoch stets ein durch diese unausgeglichenen Machtbeziehungen mitgeprägtes Bild „des Westens" über „den Südosten" widerspiegelt.

Wir haben es mit einer zweifachen Schwierigkeit zu tun: Einerseits stehen wir vor dem Problem des „Übersetzens" zwischen europäischen Kulturen, zu dem sich, was den Postkolonialismus anlangt, eine mittlerweile bereits lang anhaltende Diskussion entfaltet hat. Gewiss: in Europa hat es Kolonialismus und Imperialismus in ihren klassischen Ausformungen nicht gegeben; aber dennoch: innerhalb Europas bestehen kulturelle Un-

terschiede, und diese sowie deren Perzeption sind auch von Machtverhältnissen geprägt. Ein Instrumentarium des kulturellen Übersetzens zwischen europäischen Kulturen im Rahmen der Machtbeziehungen wurde noch nicht entwickelt, wenngleich die Notwendigkeit dafür auf der Hand liegt. Die Verhängung des Protektoratszustandes über Teile des südöstlichen Europa durch die UNO bzw. die Nato haben diese Notwendigkeit in drastischer Weise aktualisiert.

II. Probleme und Grenzen einer Historischen Anthropologie im südöstlichen Europa

Wir stehen am Anfang historisch-anthropologischen Forschens im südöstlichen Europa. Defizite sind daher allerorts festzustellen, das bislang Erreichte ist noch leicht zu überblicken. Hier können nur die eklatantesten Grenzen und Probleme aufgegriffen werden. Es muss als Manko betrachtet werden, dass es bislang sowohl in den Geschichtswissenschaften als auch in der Ethnografie/Ethnologie innerhalb des südöstlichen Europa an interregional orientierten wissenschaftlichen Institutionen zwar nicht vollkommen fehlte, aber doch sehr stark mangelte. Es dominieren die jeweils an Geschichte und Kultur der eigenen Nation orientierten Institutionen und Fragestellungen. Vielleicht ist dies überspitzt ausgedrückt, aber es scheint so, als ob dadurch Forschungstrends gestärkt wurden, die bemüht waren, die Unterschiede, also das die Nationen Trennende herauszuarbeiten. Den vielen Gemeinsamkeiten – Ergebnis langer gemeinsamer Geschichte und gemeinsamen Schicksals – wurde hingegen viel zu wenig Augenmerk geschenkt. Es wird in Zukunft – demokratische Zivilgesellschaften und den politischen sowie wissenschaftlichen Willen vorausgesetzt – notwendig sein, an gewissen nationalen Mystifikationen zu rütteln und Vorurteilsbilder vom jeweils Anderen zu dekonstruieren.

Der Kulturvergleich ist eine der wichtigsten Methoden der Kulturanthropologie und sollte auch einer historisch-anthropologischen Wissenschaftshaltung immanent sein. Er könnte ein maßvolles und wirksames Instrument der Infragestellung nationalistischer Konstrukte und Imaginationen darstellen. Um dies zu erreichen, wird es jedoch notwendig sein, gleichzeitig interregionale Forschungsperspektiven zu stärken und die Region insgesamt in einen sinnvollen überregionalen Kontext zu stellen, etwa in einen engen Beziehungszusammenhang mit den mediterranen und anderen europäischen Kulturregionen auf der einen und den vorderasiatischen auf der anderen Seite. Von der Realisierung dieses Ziels sind wir noch weit entfernt.

Die Problemzonen Historischer Anthropologie im südöstlichen Europa sind aber auch auf unterschiedlichen Ebenen von historisch gewachsener Wissenschaftsorganisation und inhaltlicher Orientierung zu erkennen.

Institutionelle Barrieren

Eine klar erkennbare und offen zutage tretende Barriere ist jene zwischen einer traditionell, zumeist politisch orientierten Geschichtsschreibung und den neuen geschichtswissenschaftlichen Zugehensweisen. In den anderen europäischen Geschichtsschreibungen wurde und wird dieser Konflikt auch ausgetragen, aber die Linien der Auseinandersetzung sind vielfältiger. Die Geschichtswissenschaften im westlichen Europa erlebten seit den späten sechziger und den siebziger Jahren den Weg einer Ausdifferenzierung in Richtung einer Sozialgeschichte oder einer historischen Sozialwissenschaft; die Historische Anthropologie hat in vielen Fällen auch von hier aus, in einer Auseinandersetzung mit der Sozialgeschichte bzw. den historischen Sozialwissenschaften ihre Entwicklung genommen. In den Ländern des südöstlichen Europa fehlt diese Ausdifferenzierung weitgehend; Geschichtswissenschaft als historische Sozialwissenschaft existiert mit Ausnahme weniger Zentren nicht. Der Sprung von einer primär national ausgerichteten Staatsgeschichtsschreibung in Richtung einer Historischen Anthropologie scheint daher ein weitaus größerer zu sein als in anderen europäischen Gebieten und wird daher mit größeren Anstrengungen und Legitimierungserfordernissen verbunden sein. Dass damit gravierende Ressourcenprobleme verknüpft sind, vergrößert das Problem.

Eine weitere Problemzone ist innerhalb der Ethnologie bzw. der ethnologischen Institute zu orten. Diese sind – die griechische Entwicklung weicht von dieser generellen Entwicklung ab – in den Jahrzehnten einer sozialistischen Wissenschaftsorganisation mehrheitlich Wege gegangen, die in einigen Bereichen beträchtlich von jenen einer anglo-amerikanischen Sozial- und Kulturanthropologie abweichen. Vielfach standen sie in den sozialistischen Staaten unter dem starken Druck, systemstützende oder nationalfolkloristische Ergebnisse zu liefern. Der deutlich in Gang gekommene Paradigmenwechsel in mehreren innovativen Zentren ethnologischer Forschung im südöstlichen Europa heißt noch nicht unbedingt, dass die Disziplin als Ganzes sich bereits auf den Weg zu neuen Orientierungen gemacht hätte.

Die Diskussion um die Frage der Grenzen von historisch-anthropologischen Zugehensweisen wird vielfach sehr polemisch geführt. Sehr rasch werden sie in der Mikrohistorie verortet. Die bisherige Forschungspraxis liefert dieser Einschätzung gute Argumente. Richtig ist, dass die Beachtung von Makrostrukturen bestimmt nicht die starke Seite einer aufkeimenden Historischen Anthropologie im südöstlichen Europa darstellt: Es dominieren die kleinen, überschaubaren Lebenswelten, die zumeist wenig an sozialer Stratifikation erkennen lassen. Der Vorwurf, dass der Historischen Anthropologie die sozial-ökonomische „Klasse" abhanden gekommen ist, ist nicht gänzlich unbegründet, wenngleich dies nicht zwangsweise der Fall sein müsste. Wir müssen deutlich herausarbeiten, wo und welcher Art die Grenzen der Kategorie „Kultur" sind.

Was dieses Problem anlangt, so wird man entgegensetzen müssen, dass im historischen Europa unterschiedliche Stratifizierungsmodelle praktiziert worden sind und dass

für weite Teile des südöstlichen Europa Stratifikationsmodelle erst für die Zeit einer einsetzenden Modernisierung nutzbringend in Anwendung zu bringen sind. Aber zweifellos ist der Dialog im Spannungsfeld zwischen Makrostrukturen und Mikrohistorie noch stark verbesserbar.

Andererseits setzt auch der schriftliche Quellenbestand Grenzen. Es ist aber klar, dass man bereits ausgewertete Quellen unter neuen Gesichtspunkten wieder neu befragen und dadurch immer wieder zu neuen Erkenntnissen kommen kann; für das südöstliche Europa herrscht für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert im Vergleich zu den meisten anderen europäischen Regionen allerdings akuter Quellenmangel, welcher der Verfolgung von historisch-anthropologischen Fragestellungen mitunter enge Grenzen setzt.

III. Methodologische Perspektiven[1]

Was die zukünftigen Perspektiven einer Historischen Anthropologie im südöstlichen Europa anlangt, so scheint klar, dass das auffallendste Merkmal die Pluralität – an Methoden, Arbeitsweisen und an Themen – darstellen würde. *Die* Methode im Singular zu verteidigen, entbehrt jeder Grundlage. Stattdessen wird über konkrete Forschungsprojekte eine Vielfalt an interessanten methodologischen Zugängen praktiziert. Transdisziplinarität ist zwar allseits im Forschungsbetrieb angesagt, wird aber in der Praxis meist nur selten umgesetzt. In einer Historischen Anthropologie soll dieses Vorhaben nicht nur Lippenbekenntnis bleiben.

Historische Anthropologie als transdisziplinäres Forum des Austausches – das erweiterte Selbstverständnis

Versucht man das Feld abzustecken, in dem transdisziplinärer Austausch im Rahmen einer Historischen Anthropologie in Hinblick auf das südöstliche Europa bis jetzt stattgefunden hat, so könnte man bereits einige Eckpunkte orten:

1. Es handelt sich um Forschungen, die versuchen, sich mit den subjektiven Perspektiven, Deutungen und Regeln der Menschen und Gesellschaften auseinander zu setzen, diese nachzuvollziehen bzw. durch die eigene Forschungsarbeit zu „übersetzen". Histo-

1 Die folgenden Ausführungen beruhen auch auf den Erfahrungen der beiden Autoren aus gemeinsamen Forschungsprojekten, die seit 1993 vom österreichischen „Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung" gefördert und an der Abteilung für Südosteuropäische Geschichte durchgeführt wurden: „Balkanfamilie", „Patriarchale Sozialstrukturen auf dem Balkan" und „Klientelismus und Senioratsprinzip in Südosteuropa".

risch-anthropologische Forschung über die Menschen an einem gegebenen Ort und zu einer gegebenen Zeit kann nicht umhin, sich auch mit der Selbstsicht individueller Akteurinnen und Akteure, den Motivationen individuellen und kollektiven Handelns und den gesellschaftlichen Normen, denen sie unterworfen sind und waren, zu beschäftigen. Menschen in ihren Handlungsmöglichkeiten zu begreifen, egal welcher sozialen Schicht oder welcher anderen Gruppe diese angehören, spielt also eine zentrale Rolle. In dieser akteursbezogenen Sicht ist das in der jeweiligen Gesellschaft gültige Verständnis sozialer und kultureller Wirklichkeiten daher essenziell.

2. Das Interesse und die Beschäftigung mit der historischen Gewordenheit dieser Wirklichkeiten ist ein zweiter wichtiger Eckpunkt. Viele ethnologische, anthropologische und andere Forschungen unterschätzen die Bedeutung der historischen Dynamik, die andauernden Prozesse der Veränderung über die Zeit. Dabei ist nicht nur an die historischen oder kulturellen Kontinuitäten zu denken, sondern auch an Zäsuren und Diskontinuitäten, die dabei gestaltende Faktoren geworden sind.

3. Ein weiterer kennzeichnender Aspekt ist ein bewusstes Bemühen, Forschungsprobleme nicht isoliert zu behandeln, sondern implizit oder explizit in einen erweiterten regionalen und vergleichenden theoretischen Zusammenhang zu integrieren. Obwohl man sich auch der Beschränkungen bewusst werden muss und nicht alles, was im praktischen Forschungsbetrieb miteinander verglichen wird, methodologisch zulässig ist – insbesondere wenn dies ohne theoretischen Hintergrund passiert –, sind unterschiedliche historische und soziale Entwicklungen wie differentes menschliches Handeln in gegebenen historischen Konstellationen nur durch systematischen Vergleich ergründbar. Um zu generalisierbaren Aussagen über historische, soziale und kulturelle Phänomene im südöstlichen Europa zu kommen, müssen diese auch in regionalen wie überregionalen und – sofern dies möglich ist – globalen Bezügen gesehen werden. Die historischen Muster von Familienorganisation in Regionen des südöstlichen Europa verlieren schnell viel von ihrer „Einzigartigkeit", wenn sie beispielsweise in einem eurasischen kulturellen Rahmen verglichen werden; dies gilt etwa auch für die Muster der Konflikteskalation entlang ethnischer Frontstellungen, wenn sie zu anderen untersuchten ethnischen Konflikten in Europa und darüber hinaus in Relation gesetzt werden. Soziale Entwicklungen und menschliche Handlungskonzepte auf verschiedenen Ebenen in einem größeren Zusammenhang zu sehen, erscheint als ein wichtiges historisch-anthropologisches Anliegen.

4. Ein vierter Eckpunkt leitet sich von der Forderung ab, wissenschaftliche Unternehmungen und wissenschaftlichen Austausch auch und vor allem in Hinblick auf Gegenwartsrelevanz zu betreiben. Es muss gerade im südöstlichen Europa darum gehen, Einsichten in Problematiken und Antworten auf offene Fragen, die uns im Heute beschäftigen, zu gewinnen. Historisch-anthropologische Forschung hat sich gezielt gesell-

schaftspolitischen Herausforderungen zu stellen und hat nicht das Ziel, in der Rekonstruktion von historischen Mikrowelten aufzugehen. Dies obwohl und trotz der Tatsache, dass Geschichte durchaus im Plural gedacht als Geschichten aufgefasst wird, die für die in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Zusammenhängen agierenden Menschen in verschiedenen Kontexten und aus verschiedenen Perspektiven nebeneinander bestehen. Allerdings werden diese Geschichten auch in einer mehr oder weniger starken Beziehung zueinander, etwa zu bestehenden Machtverhältnissen zwischen sozialen Gruppen und ihren historischen, kulturellen und sozialen Konsequenzen, gesehen.

Es sollte klar geworden sein, dass das hier aufgespannte wissenschaftliche Feld ein sehr weites ist. Es strukturiert sich eigentlich vor allem durch eine bestimmte Form des Wissenschaftszuganges und der Problemsicht. Es ist das Bemühen, Menschen als handelnde Subjekte nicht zwischen oder hinter den Strukturen verschwinden zu lassen. Es ist aber auch die Bestrebung, in der Rekonstruktion des Handelns der historischen und gegenwärtigen Akteure oder gar im wissenschaftlichen „Dialog" mit ihnen nicht die rahmengebenden, historisch ergründbaren und über den gesellschaftlichen Vergleich relativierbaren Strukturen aus den Augen zu verlieren.

Diese Annäherungsweise an wissenschaftliche Problemstellungen findet sich in allen sozial-, geistes- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen und stellt keine „Entdeckung" der Historischen Anthropologie dar. Allerdings ist sie in der Forschungspraxis vielfach nicht maßgeblich oder gar am Rande angesiedelt. Eine Historische Anthropologie mit ihren oben genannten Grundsätzen stellt diese aber über ihren Anspruch auf transdisziplinären Austausch in das Zentrum.

Unter diesen Vorzeichen hat sich eine Historische Anthropologie im südöstlichen Europa als eines der Foren eines solchen Austausches auch bereits etabliert. Die Wissenschaftspraxis zeigt dabei disziplinspezifische methodologische Schwerpunkte. Dies hat auch zu einer Erweiterung des Erkenntnisspektrums beigetragen. Vielfältigere bzw. unterschiedliche Annäherungen an ein Forschungsproblem werden im Idealfall auch ein facettenreicheres Ergebnis erbringen. Wenn sich, um nur ein Beispiel zu nennen, in der empirischen Arbeit über nationale Identitäten ethnologische Forschungen stärker über ausgedehnte Feldforschungen zur Integration in eine lokale Gesellschaft, soziologische Forschungen stärker über die Erarbeitung sozialer Machtbeziehungen im Ressourcenzugang, feministische Zugänge stärker über genderspezifische Aspekte, literaturwissenschaftliche Ansätze stärker über sprachliche und literarische Analysen, religionswissenschaftliche Ansätze natürlich stärker über die Wirkung der Kirchen und Religionen, geschichtswissenschaftliche Ansätze stärker über die Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Brüche dem Forschungsproblem annähern, dann führt dies zu sehr vielschichtigen und transdisziplinär abgesicherten Resultaten.

Dies stellt also ein Plädoyer dafür dar, dass die fachlich unterschiedlichen Ansatzpunkte der einzelnen Disziplinen durchaus interessant sind und ihre Stärken haben.

Gleichzeitig ist dies aber vor allem auch ein Plädoyer dafür, dass die Kooperation zwischen den Einzeldisziplinen verstärkt und theoretisch sinnvoll begründet werden muss. Die Fachgrenzen sollten in der Beantwortung wissenschaftlicher Problemstellungen nicht entscheidend sein, und die Absolutsetzung des eigenen fachlichen Ansatzes zu einer Problematik muss überwunden werden. Einigt man sich darauf, dass dies über eine Konzentration auf den Menschen als strukturierten und strukturierenden Akteur in diachroner Perspektive und in Bezugsetzung seiner Lebenswelt in einen regionalen, kontinentalen oder gar globalen Zusammenhang geschieht, kann die Historische Anthropologie ein Feld für die Integration einer historisch geleiteten Wissenschaft vom Menschen darstellen.

In Bezug auf das südöstliche Europa könnte sie auf theoretisch-methodologisch innovativen und abgesicherten Wegen, jenseits der festgefahrenen Zugänge vieler „Landeskunden", den zeitgemäßen wissenschaftlichen Anforderungen und Bedürfnissen entsprechen. Theoretisch-methodisch präzise strukturierte Vorhaben könnten hier eine interessante Erweiterung historisch orientierter Südosteuropaforschung einleiten. Die Umsetzbarkeit und den Wert dieser Forderung konnten für das südöstliche Europa auch bereits sehr vielversprechende Ergebnisse zeigen.

Historisch-anthropologische Forschung im engeren Sinne – bewusste Verknüpfung von anthropologischem und historischem Forschen

Zusätzlich zu dem bisher diskutierten Konzept einer Historischen Anthropologie als fächerübergreifende, integrierende Forschungshaltung und Praxis eines organisierten Kommunikationsfeldes zwischen den Disziplinen, kann und sollte man Historische Anthropologie aber auch als einen realen Rahmen zur Durchführung von Forschungsvorhaben diskutieren. Auch dies ist nicht neu, und gerade für andere europäische Bereiche bestehen exzellente Beispiele, die veranschaulichen können, wie solche Arbeiten aussehen könnten.

Die beiden hier gewählten Beispiele beziehen sich auf Hochgebirgskulturen in den Alpen. J. Cole und E. Wolf führten über „Ethnizität und Ökologie" in einem Alpental kulturanthropologische Forschungen in zwei Gemeinden in Südtirol/Trentino durch. Durch ihre ausgedehnten Feldforschungen in den beiden Orten kamen sie zur Einsicht, dass ohne eine weitgehende Rekonstruktion der Geschichte der beiden Dörfer und des regionalen Kontextes ihnen entscheidendes Erklärungspotenzial zur Beantwortung ihrer Fragestellung einfach nicht zur Verfügung stehen würde. Dies veranlasste sie zu umfangreichen Archivarbeiten und intensiven historischen Recherchen. In dem Vorwort zur deutschen Ausgabe ihres Buches meinen sie diesbezüglich: „Wir taten dies, um ein Erklärungsgerüst für unsere ethnographische Zugangsweise zu haben, waren uns jedoch der Tatsache bewusst, dass dieses Unterfangen der Kritik und Revision ausgesetzt sein

würde." Kritik erwarteten die beiden Anthropologen einerseits von fachhistorischer Seite, die ihre historische Analyse hinterfragen würde, aber auch von Seiten ihrer Fachkollegen und Fachkolleginnen, die ihren Anspruch „Geschichte und Anthropologie zu vereinen" in Frage stellen könnten. Zum zweiten Beispiel: Was Cole und Wolf in einem Mikrokontext versuchten, erprobte P. Viazzo in einem Makrokontext. In seinen Forschungen, die in dem Buch „Environment, population and social structure in the Alps since the sixteenth century" mündeten und in denen er der Frage einer „Offenheit" oder „Geschlossenheit" von Gebirgsgesellschaften bzw. ihrer „Rückständigkeit" oder „Fortschrittlichkeit" nachging, versuchte er die eigenen ausgedehnten Feldforschungen in den Alpen und jene der anderen Anthropologen und Anthropologinnen in einen langen historischen Entwicklungsprozess zu stellen. Auch ihn führte es nach der Arbeit im Feld für lange Zeit in die Archive. Dabei beschäftigte er sich in einem ersten Schritt intensiv mit der Rekonstruktion der über Jahrhunderte relevanten und sich wandelnden demografischen Strukturen, um dann in einer historischen Langzeitperspektive die Geschichte der untersuchten Gesellschaften zu erforschen. Sowohl die Studie von Cole und Wolf als auch jene von Viazzo zählen zweifellos zu den Meilensteinen in der Erforschung von Hochgebirgskulturen in den Alpen.

Forschungsarbeiten mit einem ähnlichen methodologischen Verlauf sind für das südöstliche Europa noch nicht zahlreich, und sie wurden primär von Seiten anthropologischer/ethnologischer Forscher zu verwirklichen versucht. Abgesehen von diesen außerordentlichen Beispielen – zu nennen sind etwa Arbeiten von J. Halpern, E. Hammel oder J. Campbell – könnte aber eine systematische Etablierung eines Zugangs nach den Modellen von Cole/Wolf oder Viazzo einen innovativen und gegenwartsorientierten Aspekt einer historisch ausgerichteten Forschung im südöstlichen Europa darstellen. Im Kontakt zu den gegenwärtigen Bezügen, Sichtweisen und Problemen seiner Gesellschaften, ja überhaupt von diesen ausgehend, könnte historische Forschung auf aktuelle Entwicklungen – wie etwa die Konstruktion oder Instrumentalisierung historischer Mythen zur Legitimierung (nationaler und internationaler) diskriminierender Politik – reagieren und ihre historisch-anthropologischen Potenziale als gesellschaftliches Korrektiv einsetzen. Dabei wären die meisten bisher diskutierten theoretisch-methodischen Überlegungen zu einer Historischen Anthropologie im weiteren Sinn natürlich auch für eine solche im engeren Sinn von Belang.

In Anlehnung an die Beispiele aus den Alpen könnten die kurz skizzierten Modelle auch eine Orientierung für den Ablauf von historisch-anthropologisch konzipierten Forschungsprojekten im südöstlichen Europa darstellen. Die Feldforschung und die Arbeit in Archiven als gezielt geplante Abschnitte, wobei von den Erfahrungen und offenen Problemlagen in den jeweiligen gegenwärtigen gesellschaftlichen Zusammenhängen ausgegangen wird, müssen dabei ein Ganzes ergeben.

Praktische Umsetzung – Daten, Informationen, Quellen

Was heißt dies für den praktischen Forschungsbetrieb in Hinblick auf bestimmte Quellengruppen und Methoden? Das Forschungsproblem steht wie immer am Anfang aller Überlegungen. Es ist zweifellos bestimmend für die Quellen, die zu seiner Behandlung gesucht werden. Eine *a priori* Beschränkung des Spektrums der verwendeten oder generierten Quellen scheint durch nichts gerechtfertigt. Alle für die Beantwortung einer Problemstellung nützlichen Quellen sind zu identifizieren und auszuwerten. Natürlich werden sich aus inhaltlichen oder auch nur arbeitsökonomischen Gründen Schwerpunktsetzungen ergeben.

Eine besondere Bedeutung innerhalb historisch-anthropologisch geprägter Forschungen haben solche Quellentypen, die subjektive Perspektiven und Interpretationshaltungen von Akteuren etwa in lokalen Gesellschaften oder sozialen Gruppen widerspiegeln. Je nachdem, wie stark die Forschung auf gegenwärtige oder vergangene Problemstellungen ausgerichtet ist, wird die Datengrundlage strukturiert: entweder wird sie stärker im Forschungsfeld generiert oder es wird vor allem auf archivalische Quellen zurückgegriffen. Interviews und vergleichbare durch Interaktion generierte Materialien werden im erstgenannten Kontext dominieren; für den zweiten sind aus der breiten Palette von möglichen Quellentypen etwa Autobiografien, Tagebücher, Zeugenaussagen, Briefe und andere die Sichtweise der historischen Akteure widerspiegelnde Quellentypen herauszugreifen. Vielfach sind aber aus weiter zurückliegenden Epochen oder von Gesellschaften, in denen der Großteil der Bevölkerung illiterat war – und das trifft auf den Großteil der ländlichen Gesellschaften des südöstlichen Europa bis in das 20. Jahrhundert zu –, keine oder nur sehr wenige schriftlich überlieferte Selbstzeugnisse erhalten geblieben. Um dennoch bestimmte historisch-anthropologisch orientierte Fragestellungen bearbeiten zu können, wie zum Beispiel etwa die Formen der familialen Arbeitsorganisation in vergangenen Epochen, wird nebst der Auswertung von Archivmaterialien auch hier die Arbeit im Forschungsfeld eine wichtige Alternative darstellen. Die mündlich tradierten Erinnerungen lokaler Gesellschaften können nämlich entscheidende Aussagekraft besitzen, ebenso wie etwa auch das persönliche Erfahren des räumlichen Zusammenhangs, innerhalb dessen sich die historischen Akteure bewegt haben.

Feldforschung spielt daher als Methode für die historisch-anthropologische Forschung im südöstlichen Europa eine große Rolle, die Arbeit mit autobiografischen und anderen Selbstzeugnissen ebenfalls. Über methodische Fragen der Feldforschung gibt es insbesondere in der ethnologischen bzw. anthropologischen Literatur eine lange Diskussion, auf die hier nicht näher eingegangen werden muss. Methoden und Techniken qualitativer Sozialforschung werden auch in den benachbarten Disziplinen angewendet. Auch hier reicht die Palette von Einzelfallstudien über teilnehmende Beobachtung, narrative Interviews, verschiedene Formen alltagsweltlicher Inhaltsanalyse, Oral History bis etwa zur biografischen Methode. Gerade die letztgenannte veranschaulicht beispielhaft,

wie sich aus verschiedenen disziplinspezifischen Traditionen über eine gemeinsame Methoden- und Theoriediskussion eine fachübergreifende Zusammenarbeit entwickeln konnte. Seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre widerspiegelt im deutschsprachigen Raum die Zeitschrift BIOS diese interdisziplinäre Methodendiskussion und den Gebrauch der biographischen Methoden in Soziologie, Geschichte, Ethnologie, Volkskunde, Politologie und anderen Disziplinen.

Es können aber natürlich nicht nur ausschließlich Methoden sein, die sich mit den Einschätzungen, Weltsichten und Perspektiven der historischen Akteure oder gegenwärtigen lokalen Gesellschaften beschäftigen, die in historisch-anthropologischen Ansätzen von Bedeutung sind. So können auch verschiedenste stärker quantitativ oder strukturorientierte Analyseverfahren eine ebenfalls sehr wichtige Rolle einnehmen. Als spezielles Beispiel soll der Bereich der Historischen Demografie, der einen wichtigen Stellenwert als Wissenschaftsdisziplin, aber auch als Zugang für die Historische Anthropologie hat, genannt werden, denn gerade historisch-demografische Arbeitstechniken ermöglichen es insbesondere, soziale Realitäten aus subjektiven Einschätzungen auf ihre Stimmigkeit zu prüfen. Beispielsweise lässt sich überprüfen, inwieweit die von lokalen Gesprächspartnern und -partnerinnen oder historischen Experten und Expertinnen vielfach geäußerte Auffassung vom absoluten Vorherrschen des Zusammenlebens von Großfamilien und Verwandtschaftsgruppen in weiten Gebieten des südöstlichen Europa in historischer Zeit mitunter eher eine angestrebte Norm denn eine soziale Tatsache war. Oder es wäre zu untersuchen, inwieweit die in südosteuropäischen Gesellschaften allgemein artikulierte Regel, früh zu heiraten, tatsächlich ein strukturierendes Merkmal historischer Gesellschaften darstellte oder sich doch viele dieser Regelung nicht unterwarfen. Weitere Aspekte zur „Gegenprobe" der im – gegenwärtigen und historischen – öffentlichen Diskurs verankerten Auffassungen durch historisch-demographische Untersuchungen ließen sich hier anschließen.

Die Rekonstruktion des Diachronen ist und bleibt aber der zentrale Forschungsschritt in historisch-anthropologischen Problemstellungen. Dies kann nicht stark genug betont werden. Methoden der historischen Quellenarbeit und -kritik sind in allen Fragestellungen einer Historischen Anthropologie elementar. Dies reicht sehr weit. So spielen etwa Text- und Archivarbeit auch bei der historischen Verankerung gegenwärtiger Selbstzeugnisse eine wichtige Rolle. Insgesamt gilt das Prinzip, dass die Erarbeitung des strukturellen Gerüstes, auf dem die jeweilige Alltagsrealität ruht, eine unabdingbare Notwendigkeit einer sich über das betonte Interesse an der historischen Gewordenheit kultureller Deutungen und Handlungsweisen begründenden Historischen Anthropologie darstellt.

IV. Der theoretische Rahmen

Der theoretische Rahmen einer allgemeinen Historischen Anthropologie

Je nachdem, aus welcher der traditionellen Forschungsdisziplinen heraus sie gespeist wird, verfolgt Historische Anthropologie unterschiedliche Schwerpunkte: historische, anthropologische, linguistische, philosophische, feministische, ethnologische usw. Je nachdem, wann und vor welchem disziplinären Hintergrund formuliert, wurde und wird Historische Anthropologie auch unterschiedlich verstanden. Nur einige Beispiele von Entwicklungen, die von den historischen Wissenschaften ihren Ausgang genommen haben: Während etwa die französische „Annales" sich in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts als Widerstandsgruppe gegen die herrschende Politik- und Staats-Geschichtsschreibung formierte, wurzelt die britische Tradition in der historischen Arbeiterkultur-Forschung in den fünfziger und sechziger Jahren. Für den deutschsprachigen Raum können wir erst seit relativ kurzer Zeit ein zunehmendes Selbstbewusstsein in Hinblick auf historisch-anthropologische Theoriebildung konstatieren. So zählt H. Süssmuth Mitte der achtziger Jahre, also am Anfang einer sich breiter formierenden historisch-anthropologischen Bewegung, noch zu ihren Aufgaben, „historisch überlagerte Formen menschlicher Natur aufzuspüren, vielfältige Lebensäußerungen aufzudecken und sich ideologiekritisch gegen stereotype Vorstellungen von vorgegebenen und konstanten Merkmalen menschlicher Antriebe, Einstellungen und Verhaltensweisen abzugrenzen".

In den folgenden Jahren erweiterte sich das historisch-anthropologische Selbstverständnis deutlich. Dies spiegelt sich etwa in der Gründung der Zeitschrift „Historische Anthropologie" im Jahr 1993 wider. Im Editorial des ersten Heftes verstehen die Herausgeber unter dieser Bezeichnung unter anderem „die Vielfalt und Widersprüchlichkeit, mit der die Menschen sich die Welt aneignen ... ihre Befindlichkeiten und Einstellungen, Interpretationen und Imaginationen, Verhaltens- und Handlungsweisen", Lebenswelten, die der „Gleichzeitigkeit von ‚Fremdem' und ‚Eigenem', von ‚langer Dauer' und ‚rapidem Wandel'" ausgesetzt sind. Ein erweiterter Kulturbegriff erlangt zentrale Bedeutung: Kultur verstanden als „Medium historischer Lebenspraxis und Auseinandersetzung insgesamt. Nicht zuletzt richtet sich das Interesse auf die Konstruktion wie auf die Destruktion von Identitäten." Die Palette an Themen umfasst im Verständnis der Herausgeber „die Vielfalt von Ausdrucksformen und Praktiken, in denen Menschen ‚Welt' erfahren und gestalten. Untersucht werden die Formen des Umgangs miteinander, sowohl der einzelnen wie der sozialen Gruppen, der Geschlechter wie der Generationen, aber auch der Umgang mit der als ‚Natur' wahrgenommenen Umwelt ..."

Es zählt (noch) zum Selbstverständnis der Historischen Anthropologie hierzulande, ein – auch in theoretischer Hinsicht – offenes Projekt zu sein. Aber die Devise lautet nicht *any-*

thing goes, sondern es herrscht Übereinstimmung in der Auffassung, dass ein Rahmen skizziert werden muss, der das Projekt in der Welt der Wissenschaften positioniert:

1. Kultur stellt einen zentralen Leitbegriff der Historischen Anthropologie dar. Es ist hier nicht notwendig, der Historischen Anthropologie einen spezifischen Kulturbegriff zugrunde zu legen. Man wird sich mit dem diesem Band zugrunde liegenden begnügen können, Kulturen im weitesten Sinn als Zeichensysteme, als Zeichensysteme in ihrem kulturellen Kontext sowie als Kontexte des Handelns zu verstehen. Neben diesem analytisch-methodologischen Instrumentarium, das uns damit für die Analyse von kulturellen Prozessen zur Verfügung steht, ist die Ebene der materiellen Äußerungen von Kulturen, die empirisch erfassbar und eindeutig beschreibbar ist, von Bedeutung. Beides zusammen ermöglicht uns, historische und gegenwärtige Kulturen zueinander in Bezug zu setzen, und dies in den drei für uns grundsätzlich relevanten Dimensionen des Symbolhaften, des Sozialen sowie des Individuellen. Die erste Dimension, die des Symbolischen, wird als jene der Ideenbildung (des Kulturellen) verstanden; die zweite Dimension ist jene der empirisch erfassbaren Phänomen-Ebene (das Soziale). Die dritte Dimension in diesem Zusammenhang ist die der Subjekte (des Individuellen), die deutend und handelnd kulturelle Wirklichkeit hervorbringen; sie tun dies in einem gegebenen historischen Kontext und verändern diesen dadurch auch gleichzeitig. Historische Anthropologie wird gewöhnlich der Dimension des Individuellen besonderes Augenmerk schenken, wenngleich die Dimensionen des Sozialen und Kulturellen stets relevant sind und daher nicht ausgeklammert werden können.

2. Eine recht verstandene Historische Anthropologie sucht eine permanente Reflexion der eigenen Wissenschaftspraxis, die somit zu einem Teil der Wissenschaftspraxis selbst wird. Eine reflexive Historische Anthropologie bezieht die eigenen subjektiven Haltungen und Absichten sowie Identitäten der Forschenden in die wissenschaftlichen Darstellungen ein. Reflexion bedeutet auch das Zugeständnis, dass es zwar eine objektivierbare, aber keine „objektive" Darstellung geben kann, da der Autor und die Autorin in bewusster oder unbewusster Weise immer auch interessensgeleiteter Akteur sowohl im Forschungs- als auch im Darstellungsgeschehen ist. Die reflexive Haltung tritt auch hervor, wenn die Forschenden ihre pragmatischen Überlegungen in Hinblick auf Forschungsstrategien deutlich machen, indem sie etwa offen legen, dass es zu der Wahl eines bestimmten Forschungsortes deshalb kam, weil dieser für sie oder ihn gerade noch erreichbar war, aber gleichzeitig weit genug entfernt war, um das Differente erkennen zu können. Geschichte, Kultur, Gesellschaft sind, so wie sie vermittelt werden, nicht aus sich selbst geschaffen, sondern die Forschenden sind Teil des Geschehens und somit Teil der Geschichte. Des Weiteren geht es darum, jene Faktoren zu reflektieren, die von außen die eigene Wissenschaftspraxis mit beeinflussen, und gleichzeitig die biografisch und subjektiv bedingten Spielregeln der Auseinandersetzung mit den beforschten Objekten oder Subjekten darzulegen.

3. Da sie die Dimension des Individuums betont, verfolgt Historische Anthropologie insbesondere ein praxeologisches Erkenntnisinteresse, das heißt sie versteht Menschen als Subjekte und historische Akteure und Akteurinnen. Die historische soziale Wirklichkeit wird als doppelt konstituiert begriffen: Geschichte gestaltet sich in einem komplexen Wechselspiel von übersubjektiven strukturellen Gegebenheiten (Lebens-, Produktions- und Herrschaftsverhältnissen) und den strukturierenden Praktiken der Akteure und Akteurinnen, das heißt ihrer wertenden Deutungen, Interpretationen und davon abgeleiteten Handlungen und Zeichen. Es geht also um die Handlungsspielräume der Menschen, deren Wahrnehmung und Grenzen.

4. Die besondere Aufmerksamkeit, mit der Historische Anthropologie dem Subjektiven und Kulturellen begegnet, darf jedoch nicht dazu führen, dass sie dadurch den Blick auf soziale Herrschafts- und Machtverhältnisse verliert. So erscheinen und entzünden sich beispielsweise (gewaltsame) Konflikte vielfach an sozialen Gegensätzen, werden aber zunehmend unter dem Mantel der Kultur ausgetragen. Einer Historischen Anthropologie muss daran gelegen sein, sich intensiv mit der erwähnten doppelten Konstituierung der sozialen Realität auseinander zu setzen. Elemente des Kulturellen sind auch Instrumente zur bewussten Konstruktion von Öffentlichkeit und Überzeugung wie auch zur Legitimierung und Absicherung von Abhängigkeits- und Ungleichheitsverhältnissen. Diese Strategien der Austragung sozialer Gegensätze in Verständniswelten des Kulturellen gilt es aufzuzeigen und sichtbar zu machen. Es geht einer Historischen Anthropologie also nicht darum, das Etikett des Sozialen oder Gesellschaftlichen durch das des Kulturellen zu ersetzen, sondern Soziales im Gewand des Kulturellen zu verstehen.

5. Historische Anthropologie, wie sie vornehmlich in Zentraleuropa verstanden wird, konzentriert sich auf überschaubare Mikrowelten. Sie räumt der Mikro- gegenüber der Makrogeschichte und v. a. gegenüber übergreifenden Modellen den Vorrang ein. In der Zeitschrift „Historische Anthropologie“ scheint dies sogar zur programmatischen Praxis zu gehören, obwohl gleichzeitig die Bedeutung des Kulturvergleichs herausgestrichen wird. Wenngleich diese Praxis die makrohistorischen Zusammenhänge nicht leugnet, misst sie doch den Besonderheiten und Einzelheiten große Bedeutung zu. Diese Schwerpunktverlagerung ist insofern verständlich, als damit auch die Rehabilitierung des Menschen als Subjekt in der Geschichte einhergeht. Dies ist jedoch insofern teuer erkauft, als dieser Zugang mit weitgehender Theorielosigkeit verbunden ist, was wiederum die Einordnung des Einzelnen und Individuellen in globalere Zusammenhänge sehr behindert.

Theoretischer Rahmen einer Historischen Anthropologie im südöstlichen Europa

Im Lichte dieser Ausführungen stellt sich die Frage, ob es spezifische Rahmentheorien einer auf das südöstliche Europa fokussierenden Historischen Anthropologie überhaupt geben kann. Letztendlich werden wir in dieser Frage pragmatisch vorzugehen haben. Wennschon diese Region im Sinne einer historischen Geschehenseinheit über alle Zeiten hinweg nicht existiert, so ist die Frage, ob nicht doch über weite Bereiche eines nur vage bestimmbaren südöstlichen Europa solche Rahmentheorien, die auf unterschiedlichen Ebenen liegen und unterschiedliche Reichweiten aufweisen, sinnvoll formuliert werden können. Diese Frage stellt sich nicht nur dann, wenn das südöstliche Europa, in welcher Ausdehnung auch immer, sich als Forschungsproblem stellt, sondern auch, wenn es sich um ein historisches Staatsgebilde oder um eine bestimmte Region des südöstlichen Europa handelt. Das eine Mal wird sich etwa Ungarn einem bestimmten theoretischen Zugriff entwinden, das andere Mal Griechenland. Wir müssen außerdem davon ausgehen, dass theoretische Zugriffe nicht über alle Zeiten Gültigkeit beanspruchen können, daher müssten solche auch für unterschiedliche Zeiten überlegt werden.

Wenn wir Theorien als explizite oder implizite Erklärungsmodelle verstehen, die nicht aus den Quellen und Dokumenten direkt erschließbar sind, sondern über ihnen stehen und ihre Einordnung in größere Zusammenhänge ermöglichen und Erklärungen finden helfen, so sind sie sowohl für die Analyse von Mikrowelten als auch für die Betrachtung der mehr oder weniger schwer veränderbaren makrostrukturellen Rahmenbedingungen für historische Akteure und Akteurinnen unentbehrlich. Im Folgenden werden einige Theorieansätze besprochen, die auch auf die Geschichte des südöstlichen Europa anwendbar sind und für eine historisch-anthropologische Perspektive erkenntnisleitend sein können.

1. Eine Hermeneutik der Differenz und damit implizit der Kulturvergleich muss im theoretischen Rahmen einer Historischen Anthropologie im südöstlichen Europa einen gesicherten Platz finden. Dies gilt sowohl für Kulturvergleiche innerhalb des südöstlichen Europa als auch etwa in europäischen und außereuropäischen Zusammenhängen. Dem „einfühlenden Verstehen“, über das Historiker und Historikerinnen ihre schriftlichen Informationen aus der Vergangenheit in die Gegenwart übersetzen, liegt üblicherweise die Überlegung von einer Konstanz der Gefühle, der Antriebe und Sichtweisen, von vermeintlichen historischen Universalien zugrunde, die es dem Historiker/der Historikerin vermeintlich ermöglicht, in die Gedankenwelten der historischen Akteure und Akteurinnen einzutauchen. Die anthropologischen Erfahrungen mit den Unterschieden zwischen den Kulturen haben uns darin allerdings vorsichtig gemacht. Ein historisch-anthropologischer Zugang geht daher grundsätzlich von einer für den Forschenden fremden oder differenten Welt historischer Kulturen und Zeichen aus. Die Frage, die sich dabei immer aufs Neue stellt, ist, ob diese aufgrund des zeitlichen Ab-

stands nicht bereits so fremd sind, dass sie von uns nicht mehr entschlüsselt werden können. Aus pragmatischen Gründen wird man diese Hermeneutik der Differenz nicht in all ihrer potenziellen Radikalität verfolgen; jedoch muss diese Fremdheitshaltung bewusst eingenommen werden, um sich im Forschungsprozess vor der „Aneignung“ des Differenten, die allzu leicht zur unangemessenen Ent-Fremdung führt, zu schützen. In den letzten Jahren wurde mitunter starke Kritik an diesem „Andersmachen“ *(othering)* geübt und dieses politisch-moralisch unkorrekt eingestuft, da das Hervorstreichen der Unterschiede Bewertungen impliziere und außerdem ungerechte Machtverhältnisse stütze. Mit dem Aufgeben einer bewusst eingenommenen Haltung einer Hermeneutik der Differenz würden wir uns allerdings der Möglichkeit einer radikalen Kritik des Eigenen sowie unseres wissenschaftlichen Schaffens berauben.

2. Der europäische (wie auch der außereuropäische) Kulturvergleich ist eine heikle Angelegenheit, da er zumeist in einer dichotomischen Ausgangsstellung im Sinne eines Ost-West-Gegensatzes geführt wird. Dagegen wird man mit Recht und guten Gründen Einwände erheben müssen.

Zum einen ist es so, dass die vielfältigen historischen Geschehenseinheiten innerhalb Europas nicht wirklich isoliert voneinander existiert haben. Viele der neueren Forschungsergebnisse einer vergleichend konzipierten europäischen Geschichte betonen nicht nur immer nachdrücklicher, dass historische Herrschaftsgebiete oder nationale Staatsgebilde in Europa über den gegenseitigen Austausch und Transfer von materiellen Gütern, Ideen oder Menschen miteinander in intensiver Beziehung standen, sondern dass die mannigfaltigen historischen Entwicklungen in den europäischen Regionen sogar in weitreichendem Maße miteinander über bestehende territoriale Grenzen hinweg strukturell verwoben waren. Diese Verwobenheit der europäischen Geschichtsentwicklungen, diese *entangled histories*, machen es unter anderem auch schwer, die Dichotomie von Ost und West als getrennte europäische Geschichte fortzuschreiben.

Dennoch bestehen in breitem Maße Wertungen weiter fort, die sich implizit oder explizit davon ableiten, dass der europäische Westen den Maßstab darstellt und die historischen Phänomene und Entwicklungen des östlichen und südöstlichen Europa an den westlichen Erscheinungsformen gemessen werden. Allzu rasch werden die östlichen Erscheinungsformen zu unvollkommenen, den westlichen nicht ebenbürtigen degradiert. Derartige Konstruktionen sind schwer zu vermeiden, wenn man nicht bewusst dagegen Haltung bezieht. Diese Dichotomisierungsgefahr hat auch mit uns als Forschende zu tun, da wir in bestimmten Wissenschaftstraditionen stehen und daher aus bestimmten kulturellen Perspektiven heraus die Welt und Europa einschätzen. Das Überwiegen einseitiger West-Ost-Konstruktionen hat auch materielle Hintergründe, da die Forschungsressourcen in Europa ungleich verteilt sind. Aber darauf wurde bereits weiter oben eingegangen.

Solche Dichotomien sind auch noch aus mehreren anderen Gründen falsch. Einer da-

von ist, dass es möglich ist, Europa in einer historisch-anthropologischen Perspektive zum Zwecke einer theoretischen Orientierung in mehr als zwei Großkulturen oder Zivilisationen zu untergliedern. Es sind zumindest drei, wobei keine von ihnen mehr oder weniger Europa ausmacht. Diese hier vorgeschlagene makroperspektivische europäische Trilogie hat nicht für jede Ebene historischen Geschehens Gültigkeit, sondern primär nur für jene der Mikrowelten, des Individuums sowie für die Sphäre der Interaktion zwischen Individuum und Gesellschaft. Diese drei Zonen sind nicht *be*grenzt – und schon gar nicht über die Zeiten hinweg unverändert existent –, sondern gewissermaßen *ent*grenzt. Wir müssen eher von gleitenden Übergangszonen sprechen, an denen eine östliche in eine westliche bzw. die östliche und westliche in eine mediterrane Zivilisation übergehen. Sehr grob und epochenübergreifend gesprochen ist die mediterrane Zivilisation von der antiken griechisch-römischen Tradition geprägt, die westliche primär von germanischen Traditionen und die östliche von den eurasischen Zuwanderungskulturen, wobei die beiden letzteren entscheidende Elemente der mediterranen Zivilisation integrieren. In einer sich allmählich globalisierenden Welt jedoch sind Differenzierungsprozesse in allen Richtungen festzustellen (inklusive etwa der islamischen Zivilisation), die nun zu Beginn des 21. Jahrhunderts globale Dimensionen annehmen. Es ist interessant, dass sich in den alltagsweltlichen Schichten des historischen Verlaufs Ausläufer dieser unterschiedlichen Traditionen bis in das 20. Jahrhundert deutlich zeigen. Diese gebührend darzustellen würde eines eigenen Buches bedürfen. Hier können die Dimensionen nur schlagwortartig angedeutet werden; es handelt sich um lebensweltliche Zusammenhänge wie: Familie und Familienideologie, Haushaltsformierung, Verwandtschafts- und Heiratsmuster, Jugendphase, Stellung im Alter, Geschlechterbeziehungen, ländliche Arbeitsorganisation und Formen der Ergänzung der familialen Arbeitsgruppe, soziale Netzwerke, Erbe und Erbmuster, Herrschaft und Herrschaftsbeziehungen zwischen adeligem Herrn und bäuerlicher Familie oder dörfliche Organisations- und Flurformen.

Die theoretische Annahme dreier Zivilisationen stellt nicht mehr als einen Interpretationsrahmen dar; in sich weisen sie wiederum mannigfaltige Varianten auf. Die Übergangszonen von der einen zur anderen können hier nur angedeutet werden: Jene zwischen Ost und West verläuft etwa entlang der heutigen Grenze zwischen Slowenien und Kroatien, wird im ungarischen Bereich undeutlicher, verläuft dann weiter entlang der tschechisch-slowakischen sowie polnisch-ukrainisch/weißrussischen Grenze, quer durch das Baltikum. Schließlich findet sie mitten durch Finnland ihre nördliche Fortsetzung. Die nördliche Übergangszone zur mediterranen Zivilisation verläuft durch Portugal, Südspanien, Südfrankreich, Italien, inkludiert Dalmatien und verläuft dann weiter durch das kontinentale Griechenland. Das südöstliche Europa hat insofern Anteil an allen drei Zivilisationen, als es im Schnittpunkt von mediterraner und östlicher Zivilisation liegt und auch schon früh über die Zuwanderungen aus der westlichen Zivilisation (in erster Linie „deutsche" Migrationsströme seit dem 9. Jahrhundert) beeinflusst wurde. Über die

westkirchliche Missionierung kam es bereits im Mittelalter zu ihrer punktuellen Verbreitung, und insbesondere seit dem 19. Jahrhundert greifen Verwestlichungsprozesse dann enorm beschleunigt um sich.

Diese drei Zivilisationen standen sich daher nie unvermittelt *gegen*über, sondern haben ständig diffundiert, wobei es im Verlauf des 19., vor allem jedoch im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu einer deutlichen Beschleunigung dieses Verwestlichungsprozesses (in erster Linie über legistische Maßnahmen) kommt; das 21. Jahrhundert wird durch die Einbeziehung des östlichen Europa in die Europäische Union diesen Prozess wohl abrunden.

3. Die wirtschaftliche Peripherisierung des südöstlichen Europa im Rahmen der kapitalistischen Handelsbeziehungen im vergangenen halben Jahrtausend hatte nicht nur ihre ökonomischen, sondern auch bedeutende mikroweltliche Auswirkungen. Um diese wirtschaftliche Peripherisierung des südöstlichen Europa einordnen und besser verstehen zu können, müssen wir etwas ausholen. Die Gebiete des südöstlichen Europa weisen weder seit ewigen Zeiten noch erst bedingt durch den Sozialismus ein ökonomisches Gefälle zum westlichen Europa auf. Bis zum 11. Jahrhundert hatte Europa sogar ein ökonomisches Südost-Nord-Gefälle aufgewiesen. Dies war bedingt durch die ökonomische und politische Stärke des Byzantinischen Reichs, das sich auch über das südöstliche Europa erstreckte; seinen kulturellen Einfluss jedoch konnte es über das östliche Europa ausweiten. Der Norden und Nordwesten Europas war ökonomisch betrachtet zwar nicht Peripherie des byzantinischen Wirtschaftsraumes, aber doch vergleichsweise schwach entwickelt.

Seit dem 11. Jahrhundert begann der politische, wirtschaftliche, kulturelle und soziale Abstieg des Byzantinischen Reichs; er sollte sich trotz aller Anstrengungen und aller glänzenden kurzfristigen Glanzlichter als unaufhaltsam erweisen. Jenes Byzantinische Reich, das mit seiner Ausstrahlungskraft die angrenzenden südosteuropäischen Gebiete mitgerissen hatte, zog diese zwar nicht mit in die Tiefe; aber der ausstrahlungsstarke Mittelpunkt war verloren gegangen. Keiner der in dieser Zeit entstehenden Staaten war in der Lage, die Position des schwächer werdenden Byzantinischen Reichs zu ersetzen. Dieser Prozess des byzantinischen Abstiegs und der verloren gehenden politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Integrationskraft hatte zwei wesentliche langfristige Folgen: Erstens begann der europäische Schwerpunkt nach Nordwesten zu wandern. Venedig und die norditalienischen Städte sollten vorläufig das neue Zentrum bilden, später die am Atlantik gelegenen Handelsmächte des nordwestlichen Europa. Damit begann das europäische Südost-Nord-Gefälle allmählich in ein Nordwest-Südost-Gefälle zu kippen. Zweitens wurde parallel mit dieser globalen Umorientierung auch das südöstliche Europa in diese neue globale Konstellation einbezogen. Aus dem ehemaligen, auch im südöstlichen Europa bestehenden deutlichen Südost-Nord-Gefälle mit Konstantinopel als Zentrum wurde ein Nordwest-Südost-Gefälle.

Dieses Gefälle wurde durch die osmanischen Eroberungen beschleunigt und schließlich fixiert. Die Theorie des peripheren Kapitalismus geht davon aus, dass im Verlauf des 16. Jahrhunderts der moderne Kapitalismus in seinen Kernzonen begonnen hatte sich zu entwickeln. Damit war auch der Anfang zum Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft getan – allerdings lediglich im westlichen und zentralen Europa. Mit ihm sollte das nordwestliche Europa zum Zentrum der kapitalistischen Wirtschaft aufsteigen, während sich im südöstlichen und östlichen Europa die Feudalstrukturen zu vertiefen begannen und die Entwicklung der Städte behindert wurde. Das südöstliche Europa geriet damit teils früher, teils später an die Peripherie der kapitalistischen Weltwirtschaft. Lange Zeit hatte diese Peripherisierungslage jedoch keine entscheidende Entwicklungsdifferenz zwischen dem Zentrum und den Peripherien zur Folge. Für das 18. Jahrhundert wird ein Entwicklungsgefälle innerhalb Europas in der Größenordnung von lediglich eins zu zwei geschätzt. Wirklich krasse Unterschiede sollten sich trotz aller Aufholversuche erst im 19. Jahrhundert herausbilden.

4. Das Konzept von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, das heißt das Nebeneinanderstehen von regionalen oder mikroweltlichen Entwicklungsständen und -tempi, die unterschiedlichen Zeiten anzugehören scheinen, könnte einen weiteren sinnvollen Theorieansatz darstellen. Es war nicht zuletzt die oben diskutierte ökonomische Peripherisierung, die für eine deutliche Ausprägung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen sorgte. Diese war gerade in Regionen besonders stark ausgeprägt, die selbst innerhalb des Osmanischen Reichs Peripherie – also die Peripherie der Peripherie – darstellten, was speziell in den gebirgigen westlichen und zentralen Regionen des südöstlichen Europa der Fall war. Es ist interessant zu beobachten, wie sich ab einer gewissen Distanz zur Hauptstadt Istanbul, in erster Linie in den gebirgigen Bereichen, aber auch teilweise in den Ebenen, soziale Formen bis in das beginnende 20. Jahrhundert etablierten, die sich von jenen unweit zur Hauptstadt unterschieden. Die Balkanhalbinsel ist gebirgig. Das Leben in den Gebirgen warf das Problem von Sicherheit und Schutz auf. Die von der Hauptstadt Istanbul kommenden wirtschaftlichen Impulse zogen auch nach sich, dass die osmanische Administration in den nahe gelegenen Gebirgsregionen, den Rhodopen oder dem Balkangebirge, die sich über das bulgarische Territorium erstrecken, Sicherheit herstellen konnte. Je weiter von der Hauptstadt entfernt – und dies beginnt bereits im westlichen Bulgarien –, umso deutlicher werden die Hinweise, die von Lebensformen in großen verwandtschaftlichen Verbänden zeugen. Solche erstrecken sich dann über ein weites gebirgiges Territorium, das neben Westbulgarien, Nordgriechenland, Makedonien, Albanien, Serbien, Montenegro, Bosnien-Herzegowina auch das südliche Kroatien umfasste. Dieses Gebiet stellte in sozialer Hinsicht die innerregionale Peripherie dar; umfangreiche Verwandtschaftsverbände waren es hier, die dem Schutzbedürfnis der ländlichen Bevölkerung nachkamen und die nicht wirkungsvollen administrativen institutionellen Schutzmaßnahmen ersetzten.

Neben dieser Art der Ungleichzeitigkeit von Zentrum und Peripherie ist jene zwischen urbanen Zentren und dem Land zu beachten, wobei jedoch Verallgemeinerungen über den Charakter dieser Ungleichzeitigkeit kaum zulässig sind. Wenn wir von Istanbul oder von regionalen Ausnahmen – wie etwa den Gebieten der mediterranen Zivilisation – absehen, so ist zumindest im 19. und 20. Jahrhundert eine starke Verländlichung der urbanen Zentren und somit auch eine Verminderung der Ungleichzeitigkeiten festzustellen. Dennoch gibt es Beispiele, die von gravierenden Ungleichzeitigkeiten zeugen. Dies kann etwa am Beispiel der nordalbanischen Stadt Shkodra und ihrem Hinterland illustriert werden. Shkodra entwickelte sich im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert zu einem blühenden Handelszentrum, das mit vielen anderen europäischen Zentren in Verbindung stand, an sie verkehrsmäßig angeschlossen war und mit Sicherheit so etwas wie eine „Agentur des Fortschritts“ darstellte. Wenige Kilometer nördlich und östlich der Stadt setzen die Ausläufer des Nordalbanischen Gebirges an, dessen Bevölkerung in dieser Zeit noch in Stammesverbände strukturiert war und wo ungeschriebene Gewohnheitsrechte das Zusammenleben der Menschen regelten. Diese geschlossene Ökonomie und Gesellschaft der Stammesgebiete stand im krassen Gegensatz zur offenen Ökonomie und Gesellschaft der Stadt Shkodra. Mit dieser standen die Gebirgsbewohner zwar in Kontakt, aber dieser war nicht ausreichend, um diese Ungleichzeitigkeiten auszugleichen.

5. Diskontinuität sozialer Eliten. Von Südosteuropa wird vielfach ein archaisierendes Bild gezeichnet. Dies hat Ursachen, auf die hier nicht einzugehen ist. Dieses Bild unterstellt das Nichtbestehen sozialer Eliten und verstellt den Blick auf den Umstand, dass im 19. und 20. Jahrhundert die bestehenden Eliten mehrere Male abzutreten gezwungen waren und durch neue ersetzt wurden. Mit dem Rückzug des Osmanischen Reichs aus Europa und dem Entstehen einer neuen, christlichen Staatenwelt wurde die muslimische Elite radikal verdrängt; sie entsprach in ihrer Ausrichtung nicht mehr den Anforderungen einer Zeit, in der der Westen zum Maß vieler Dinge geworden war. Der Aufbau und die Ausbildung einer neuen, bürgerlich-nationalen Elite war langwierig. Mit der kommunistischen Machtübernahme in vielen Ländern des südöstlichen Europa waren diese Bemühungen wieder zunichte gemacht, denn diese Elite war gezwungen abzutreten. Nun galt es, eine sozialistische Elite aufzubauen, die allerdings nach 1989 ihre Legitimität verlor. Mühsam beginnt sich seither wieder eine neue Elite zu formieren.

Diese Diskontinuität in der Formierung von sozialen Eliten, die wenige Kontinuitäten nicht ausschließt, besitzt einen nicht unerheblichen Erklärungswert. Sie erklärt einerseits die weitgehende Abwesenheit der Eliten aus dem südöstlichen Europa im europäischen Gestaltungsprozess. Die lange Zeit der Herrschaft des Osmanischen Reichs, das eine Welt für sich war und in dem die Eliten eine starke Binnenorientierung haben konnten, bedeutete eine Abwendung vom restlichen Europa; dem folgte eine intensive, aber späte Zuwendung zu den westlichen Traditionen durch die neue bürgerlich-natio-

nale Elite, die von einer erneuten Phase der Abwendung durch die sozialistische Elite abgelöst wurde, die sich auf den sozialistischen (oder „blockfreien“) Kosmos zu konzentrieren begann. Die aus den Umbrüchen von 1989 und danach sich neu herausbildenden Eliten sind zwar durchwegs westorientiert, allerdings müssen sie mit der Erfahrung leben, dass ihr Wunsch nach „Europäisierung“ über das Erweiterungsprojekt der Europäischen Union recht zögerlich angenommen wird.

Diese Diskontinuität erklärt auch die nur oberflächliche Verbürgerlichung der Gesellschaften im südöstlichen Europa. Verbürgerlichung wird hier im Sinne eines tragfähigen Netzes staatsbürgerlicher Selbstorganisation verstanden, das den Wechsel von politischen Regimen übersteht und kritisch überwacht. Derartige Netzwerke benötigen eine lange Zeit des Aufbaus und der Stabilität – und sie müssen von den Eliten gewollt und unterstützt werden. Diese Diskontinuität der Eliten wirkte sich auch in aktueller Hinsicht verheerend aus, da so auch der langfristigen Bildung zivilgesellschaftlicher Strukturen in den heutigen „Transitionsländern“ vielfach die Basis entzogen worden war. Diese Situation wird durch den Umstand verschärft, dass die Bürgerinnen und Bürger auch dem Staat mit großer Skepsis gegenüberstehen und Probleme haben, sich mit ihm zu identifizieren oder ihm Vertrauen zu schenken. Dies ist teilweise historisch bedingt, teilweise wird dies auch durch aktuelle negative Erfahrungen genährt, die wiederum zum Teil auch mit der Diskontinuität der Eliten in Zusammenhang stehen.

Dieser theoretische Rahmen müsste noch durch weitere Ansätze ergänzt werden, die der Erklärung von Mikrowelten im südöstlichen Europa dienlich sein könnten und dem Anspruch, die individuellen und kollektiven historischen Akteurinnen und Akteure als strukturierte und strukturierende Wesen zu begreifen, entgegenkommen. Ein Anfang jedenfalls ist gesetzt.

V. Themenfelder

Als Themenfelder der Historischen Anthropologie werden fälschlicherweise immer wieder die Grundbefindlichkeiten oder konstanten menschlichen Verhaltensweisen angeführt. Dies ist stark reduzierend und entspricht keineswegs dem Selbstverständnis der modernen Historischen Anthropologie. Wie bereits oben betont, stellt ein umfassendes Verständnis von Kultur als Kategorie ein strukturierendes Element historisch-anthropologischer Themenfelder dar. Dieses Verständnis von Kultur ist auf drei Ebenen anzusiedeln: auf der des Individuums als ein die Welt deutendes Wesen; auf der des Menschen als sich sozialisierendes Wesen und schließlich auf der des Menschen als zeichensetzendes Wesen. Diese drei Ebenen oder Facetten eines umfassenden Kulturverständnisses sind nicht voneinander zu trennen; das heißt aber nicht, dass historisch-anthropologische Themenfelder nicht eine dieser Ebenen besonders betonen könnten. Die meisten Themenfelder, die in diesem Band besprochen werden, beziehen sich deutlich auf die

Ebene des Sozialen, also auf die Ebene der zu beobachtenden Phänomene; es geht um gleichförmige kulturelle Äußerungen von Gruppen von Menschen in diachroner Perspektive, also darum, was üblicherweise unter „Kulturen" verstanden wird. Wenn hier Kultur als zentrales Element in den Mittelpunkt gerückt wird, so heißt dies nicht, dass die scheinbar nichtkulturellen Dimensionen des Politischen, des Ökonomischen oder des Rechts ausgespart bleiben würden; sie stellen einen integralen Bestandteil eines weiten Kulturbegriffs dar.

Die Auswahl der hier besprochenen Themenfelder erfolgte nicht zufällig. In ihnen fokussieren drei Entwicklungen der letzten Jahre. Sie reflektiert bis zu einem gewissen Grad erstens das Netzwerk an Forscherinnen und Forschern sowie an Institutionen, das sich über die historisch-anthropologisch angelegten Forschungsprojekte der Abteilung für Südosteuropäische Geschichte an der Karl-Franzens-Universität Graz seit den frühen neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts herausgebildet hat. Dieses Bis-zu-einem-gewissen-Grad bezieht sich auf den Umstand, dass leider nicht alle, die uns in diesem Netzwerk wichtig sind, mit einem Beitrag vertreten sind.

Die Auswahl ist zweitens auch davon geprägt, dass nicht jedes gewünschte Themenfeld besprochen werden kann, weil es dazu (noch) keine oder zu wenige Vorarbeiten gibt. Die meisten der 16 hier dargestellten Themenfelder waren noch in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in der vorliegenden Weise unbearbeitet gewesen. Sie präsentieren somit wissenschaftliches Neuland. Weil dies so ist, wird jeder Beitrag von einem Abschnitt eingeleitet, der den allgemeinen Forschungsstand zum Themenfeld darstellt. Im Hauptteil erfolgt die Analyse des Themas in Form einer Überblicksdarstellung oder anhand von Fallbeispielen. Im jeweiligen Schlussabschnitt werden die Forschungsperspektiven dargestellt und Hinweise darauf gegeben, welche Themen Forschungsdesiderata darstellen.

Die Auswahl der Themenfelder ist drittens von der Überlegung geprägt, welche thematischen Bereiche in Hinblick auf das südöstliche Europa zu den Kernbereichen zählen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Profil einer Historischen Anthropologie im südöstlichen Europa von dem in anderen europäischen Regionen. So etwa spielen Migrationen in Geschichte und Gegenwart des südöstlichen Europa eine vergleichbar äußerst bedeutsame Rolle und damit auch die ständigen Prozesse von Ansiedlung und der Auseinandersetzung mit der Umwelt. Die Geschlechterbeziehungen müssen insofern thematisiert werden, als die patriarchalen Beziehungen über weite Teile der Region eine andere Ausprägung als im übrigen Europa aufweisen. Ähnliches gilt für die Lebensphasen: eine Jugendphase im Verständnis des 20. oder 21. Jahrhunderts gab es aufgrund des niedrigen Heiratsalters für einen Großteil der Bevölkerung in den Jahrhunderten zuvor nicht; Männer und Frauen genossen im Alter zunehmend an Ehre, was in ländlichen Gesellschaften im übrigen Europa nicht unbedingt der Fall war und ist. Das Thema „Zeit" ist insofern wichtig, als unter der ländlichen Bevölkerung historisch über lange Perioden ein zyklisch geprägtes gegenüber einem linearen Zeitverständnis

vorherrschte und teilweise auch noch heute vorherrscht. Das Thema von Gebirge und Meer muss deswegen aufgegriffen werden, als sich die Lebenswelten beider Milieus stark voneinander unterscheiden. Das Thema „Stadt" wurde deswegen in den Blickpunkt gerückt, weil es vernachlässigt wird, obwohl die Urbanisierungsprozesse speziell im Verlauf des 20. Jahrhunderts weite Bevölkerungskreise erfassten. Der Bereich von Recht und Disziplinierung ist deswegen von großer Bedeutung, weil es einerseits im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts zu einem Zusammenprall von traditionellen Gewohnheitsrechten und modernen Rechtsvorstellungen kam und andererseits der Staat als Quelle von Rechtsprechung und sozialer Kontrolle geringes Ansehen genießt. Die Frage der Identitäten – seien es religiöse, ethnische oder nationale – wurde in der Zeit der Transition seit 1989 - und damit in einer Zeit des Infragestellens und der Neukonstitution von Identitäten – speziell durch die Kriege im ehemaligen Jugoslawien in tragischer Weise aktualisiert. Aber auch in Hinblick auf die Organisation des Lebens hat die Transitionszeit für die Menschen völlig neue Herausforderungen gebracht.

Literatur:

Asad, Talal: Übersetzen zwischen den Kulturen. Ein Konzept der britischen Sozialanthropologie. In: Berg, Eberhard und Fuchs, Martin (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt 1993, 300–334.

Berg, Eberhard und Fuchs, Martin (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt 1993.

Brunnbauer, Ulf: Historische Anthropologie in Bulgarien. Die schwierige Geburt eines Konzepts. In: Historische Anthropologie. 7 Jg. 1/1999, 129–145.

Burke, Peter: Offene Geschichte. Die Schule der Annales, Berlin 1991.

Campbell, John: Honour, Family and Patronage, New York-Oxford 1976.

Cohn, Bernard: An Anthropologist among the Historians and Other Essays, Oxford 1990.

Cole, John und Wolf, Eric: The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley, San Francisco-London 1974.

Conrad, Christoph (Hg.): Mental Maps (= Geschichte und Gesellschaft 36, Heft 3), Göttingen 2002.

Conrad, Sebastian und Randeria, Shalini (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt-New York 2002.

Dressel, Gert: Historische Anthropologie. Eine Einführung, Wien-Köln-Weimar 1996.

Dressel, Gert: Reflexive Historische Anthropologie als eine konsequente Historische Anthropologie. Oder: Warum auch wir uns zu unseren Forschungsobjekten machen sollten. In: Dressel, Gert (Hg.): Mensch – Gesellschaft – Wissenschaft. Versuche einer Reflexiven Historischen Anthropologie. Innsbruck 1999, 245–271.

Dülmen, Richard van: Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben, Köln-Weimar-Wien 2000.

Gebauer, Gunter u. a. (Hg.): Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung, Reinbek 1989.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Bemerkung zu einer deutenden Theorie von Kultur, Frankfurt 1983.

Ginzburg, Carlo: Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß. In: Historische Anthropologie 1/1993, 169–192.

Grandits, Hannes: Historische Anthropologie. In: Roth, Harald (Hg.): Studienhandbuch östliches Europa. Bd.1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas, Köln-Weimar-Wien 1999, 52–55.

Grandits, Hannes und Heady, Patrick (Hg.): Distinct Inheritances. Property, family and community in a changing Europe, Hamburg-London 2003.

Habermas, Rebekka und Minkmar, Nils (Hg): Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur Historischen Anthropologie, Berlin 1992.

Hajnal, John: European marriage patterns in perspective. In: Glass, D.V. and Everseley, D.E.C. (Ed.): Population in History, London 1965, 101–143.

Halpern, Joel M.: The Changing Village Community, Englewood Cliffs 1967.

Hammel, Eugene A.: Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans, Englewood Cliffs 1968.

Historische Anthropologie 1/1993.

Isaac, Rhys: Geschichte und Anthropologie – oder: Macht und (Be-)deutung. In: Historische Anthropologie 2,1/1994, 107–130.

Jovanović, Miroslav / Kaser, Karl / Naumović, Slobodan (Eds.): Between the archives and the field: A dialogue on historical anthropology of the Balkans, Belgrade-Graz 1999.

Kalb, Don u. a. (Ed.): Historical anthropology: the unwaged debate (= Sondernummer von Focal, tijdschrift voor antropologie 26,27/1996).

Kaser, Karl und Mitterauer, Michael: Historical Anthropology of the Balkans: At the beginning of a discussion. In: Jovanović, Miroslav/Kaser, Karl/Naumović, Slobodan (Eds.): Between the archives and the field: A dialogue on historical anthropology of the Balkans, Belgrade-Graz 1999, 269–276.

Kaser, Karl: Macht und Erbe. Männerherrschaft, Besitz und Familie im östlichen Europa (1500–1900), Wien-Köln-Weimar 2000.

Kaser, Karl: Die Geschichte des europäischen Ostens schreiben. Herausforderungen für das 21. Jahrhundert. In: Wieser Enzyklopädie des Europäischen Ostens. Perspektivenband, Klagenfurt 2001, 25–33.

Lüdtke, Alf: Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt-New York 1989.

Medick, Hans: Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie. In: Historische Anthropologie 9,1/2001, 78–92.

Mitterauer, Michael: Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellung und Zugangsweisen, Wien-Köln-Weimar 1990.

Mitterauer, Michael: Ostkolonisation und Familienverfassung. Zur Diskussion um die Hajnal-Linie. In: Vilfanov Zbornik, Ljubljana 1999, 203–222.

Osterhammel, Jürgen: Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft. In: Haupt, Heinz-Gerhard und Kocka, Jürgen (Hg.): Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung, Frankfurt-New York 1996, 271–313.

Schiffauer, Werner: Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kulturanthropologie. In: Zeitschrift für Volkskunde 92,1/1996, 20–31.

Sieder, Reinhard: Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft? In: Geschichte und Gesellschaft 20/1994, 445–468.

Sundhaussen, Holm: Europa balcanica. Der Balkan als historischer Raum Europas. In: Geschichte und Gesellschaft 25/1999, 626–653.

Süssmuth, Hans: Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte, Göttingen 1984.

Szalay, Miklós: Ethnologie und Geschichte. Zur Grundlegung einer ethnologischen Geschichtsschreibung, Berlin 1983.

Ther, Philipp: Beyond the Nation: The Relational Basis of a Comparative History of Germany and Europe. In: Central European History 1/2003 (in print).

Thompson, Edward: Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt-Berlin-Wien 1980.

Todorova, Maria: Imagining the Balkans, New York-Oxford 1997. In deutscher Übersetzung: Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil, Darmstadt 1999.

Viazzo, Pier Paolo: Upland communities. Environment, population and social structure in the Alps since the sixteenth century, Cambridge 1989.

Wolf, Eric R.: Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis, Berkeley-Los Angeles-London 1999.

Wolff, Larry: Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of Enlightment, Stanford 1994.

Karl Kaser

Umgang mit den Anderen

Vor einigen Jahren in einem kleinen, rund 300 Seelen zählenden Dorf in Südalbanien: Wir, eine Gruppe von einem Dutzend Studierenden sowie Wissenschafterinnen und Wissenschaftern, waren in das Dorf eingedrungen, um dort unsere Forschungen zu einem für die Dorfbewohner brisanten Thema durchzuführen. Wir waren vorangemeldet und wurden herzlich empfangen. Es wurde betont, dass unser Kommen eine Ehre für die gesamte Dorfgemeinschaft sei und dass sich diese für unseren Schutz verantwortlich fühle.

Der Leitung des Forschungsunternehmens wurde eine besondere Ehre zuteil: Der Bürgermeister lud uns zu einem Gastmahl. Ein Lamm musste dafür sein junges Leben lassen. Während des über vier Stunden dauernden Mahles betonte der Gastgeber wiederholt, dass durch unseren Besuch große Ehre über sein Haus und seine Familie gekommen sei. Dies wurde in viele, allzu viele Trinksprüche gekleidet. Jede Ehrenbezeugung wurde durch einen Schluck Tresternschnaps unterstrichen. Der Lammbraten war von köstlichen Vorspeisen und Beilagen begleitet. Wir hatten das Gefühl, die finanziellen Möglichkeiten des Hauses über Gebühr belastet zu haben, und dass die Familie nach diesem üppigen Nachmittag eine längere Phase des Darbens würde durchmachen müssen. Wir überlegten Kompensationen, aber auch – schlimmer noch –, ob wir uns mit einer Reziprozitätsforderung konfrontiert sehen würden. Immerhin, wir waren doch gänzlich fremde Menschen!

Zu einer vergleichbaren Begegnung kann es überall im südöstlichen Europa kommen – touristische Zentren ausgenommen. Das Ideal der „wahren" Gastfreundschaft zu erleben, ist ein erhebendes Gefühl, der Gastgeber fühlt sich geehrt, die Gäste ebenso; das Mitbringen eines Gastgeschenkes hätte nicht in die Inszenierung gepasst. In uns blieb das Gefühl zurück, den Gastgeber zu sehr „geschädigt" zu haben; auf der anderen Seite ließ er uns keine andere Wahl. Unser ungutes Gefühl markiert die Differenz in der Perzeption von Fremden, Anderen, Gästen, die zwischen uns zentraleuropäischen Besuchern und den südalbanischen Dorfbewohnern besteht.

Aus dieser oder vergleichbaren Begegnungen lassen sich weiterführende Fragen, die nicht von unerheblicher Bedeutung sind, formulieren. Da wäre die Frage nach den Werturteilen über und Gefühlen für die Anderen. Wie werden die Angehörigen einer fremden Kultur eingeschätzt, wenn sie derartig aufmerksam empfangen werden? Eine andere Frage wäre nach den Möglichkeiten kommunikativen Handelns, die wir für uns nicht völlig lösen konnten. Suchten die Dorfbewohner unseren häuslichen Besuch und wenn ja, was bedeutete er für sie? War es eine Ehre für das Haus, eine Ehrerbietung ge-

genüber dem Gast beziehungsweise dem Fremden oder beides zusammen? Eine dritte Frage, die sich aus dieser Begegnung ableitet, wäre jene nach dem Kenntnisstand, den die Dorfbewohner über uns, unsere Ansichten und Einstellungen, unsere Kultur insgesamt hatten, und ob sie sich darüber Gedanken machten, wie wir über sie denken würden.

Wir wollen uns in diesem Kapitel mit einigen möglichen Facetten der Interaktion von Menschen im südöstlichen Europa mit Gästen, Freunden, Fremden – Anderen also – auseinander setzen. Dies inkludiert auch Fragen nach der Interaktion mit Angehörigen anderer Ethnien und Religionen. Die oben angemerkte Differenz in der Perzeption von Anderen, Fremden oder Gästen hat auch damit zu tun, dass besagte Gruppe aus einer Kultur stammte, in der Beziehungen nach dem Muster von *kalkulatorischer Reziprozität* dominieren. Das heißt im konkreten Fall, uns wäre es wohler gewesen, wenn wir abschätzen hätten können, wie umfangreich uns der Gastgeber bewirten würde, und wir mit einem dementsprechenden Gastgeschenk Reziprozität zumindest andeuten hätten können. Uns ist in diesem Moment nicht klar gewesen, dass unser Gastgeber nach dem Muster *emotionaler Reziprozität* – um in der einschlägigen wissenschaftlichen Terminologie zu verharren – gehandelt hat, also ausgleichstolerant und der Idee nach grundsätzlich unabhängig von Gewinn und Verlust, was nicht heißt, dass nicht ein Akt der Reziprozität erwartet wird; dieser allerdings wird wiederum nicht nach rationalen Kriterien vermessen, sondern entlang von jenen des sozialen oder kulturellen Kapitals.

Die west- und zentraleuropäischen Gesellschaften haben im letzten halben Jahrtausend viel der bindenden Kraft von Verwandtschaft und emotionaler Reziprozität abgebaut. Die Verankerung von sozialen Beziehungen in verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Gefühlen bindet Menschen im südöstlichen Europa stärker, als dies in den westlichen Gesellschaften gewöhnlich der Fall ist. Die sozialen Beziehungen der Letzteren sind zunehmend indirekt und anonym. In Gesellschaften, in denen emotionale Reziprozität etwas zählt, sind die sozialen Beziehungen vergleichsweise direkt und persönlich und werden von den Beteiligten selbst reguliert.

Verwandtschaft, Gastfreundschaft und Reziprozität appellieren emotional und direkt an Handlungsbereitschaft. Diese traditionelle Konstellation spielte in den vormodernen ländlichen Gesellschaften Europas eine wesentliche Rolle, in den westlichen ist sie mittlerweile weitgehend zurückgedrängt und durch andere, unpersönliche Beziehungen, namentlich Gesetze, Institutionen und Verträge, ersetzt worden. Sie binden nicht nur individuelle Menschen, sondern generell austauschbare Träger von Rollen. Wichtige gesellschaftliche Pflichten werden nicht durch Freundschaft oder Verwandtschaft begründet, sie sind damit vielfach sogar unvereinbar. Diese direkten persönlichen emotionalen Bindungen werden zunehmend aus der öffentlichen Sphäre verdrängt und auf die familiale beschränkt. Außerhalb dieser immer enger werdenden Privatsphäre leben wir so in Gesellschaft von Fremden; Fremdheit ist universal geworden.

Der Umgang mit den Anderen, die Konstruktion des Fremden und Differenten, die „Domestizierung" der Fremden über die Herstellung von Freundschaft stellt ein weites

Forschungsfeld dar, das in Hinblick auf den traditionellen Disziplinenkanon eine Domäne der Ethnologie/Anthropologie darstellt. Insbesondere in Zusammenhang mit Feldforschung ist zu diesem Forschungsfeld im Allgemeinen in den letzten Jahren eine Fülle an Literatur erschienen. Stellvertretend seien hier zwei noch immer repräsentative Werke genannt, nämlich jenes von Berg und Fuchs (Berg; Fuchs, 1993) sowie jenes von Clifford und Marcus (Clifford; Marcus, 1986), die als profunde Einstiegshilfe dienen können. In Hinblick auf das südöstliche Europa wird man konstatieren können, dass dieses Themenfeld überhaupt noch nicht systematisch bearbeitet wurde. Teilaspekte, wie etwa jener von Freundschaft/Gastfreundschaft, sind wissenschaftlich praktisch unbearbeitet. Was wir dazu vorliegen haben, ist ein erster Versuch, auf die Dimensionen dieser Problemstellung hinzuweisen durch Kaser (Kaser, 2001) sowie eine Fülle an ethnografischen Reiseberichten von westlichen Reisenden, die sich der ihnen erwiesenen Gastfreundschaft erfreuten und dies auch zum Ausdruck brachten. Eine ausgezeichnete Übersicht über die bestehenden Reiseberichte über das südöstliche Europa findet sich bei Roth und Wolf (Roth; Wolf, 1994). Wenngleich der Zusammenhang von Tourismus und Gastfreundschaft als wissenschaftlich interessante Fragestellung auf der Hand liegt, so ist sie von Kleinstudien abgesehen, wie jene von Schell (Schell, 2000), großteils unbearbeitet geblieben.

Was das Feld der Repräsentation der Anderen anlangt, so ist der Aspekt der Konstruktion des Balkanbildes im Westen bereits intensiv bearbeitet, sei es etwa im Bereich der Reiseschriftsteller, beispielsweise Konstantinović (Konstantinović, 1960), Todorova (Todorova, 1999) oder Petkov (Petkov, 1997), oder in jenem der Literatur (Goldsworthy, 1998). Vereinzelt liegen auch interessante Studien, was die gegenseitigen Bilder und Stereotype zwischen den einzelnen Nationen des südöstlichen Europa anlangt, vor. Für das Byzantinische Reich kann man sich der Arbeit von Prinzig (Prinzig, 1997) bedienen, Fallstudien für die christlich-muslimischen Beziehungen und Bilder finden sich in dem von Zhelyazkova (Zhelyazkova, 1994) herausgegebenen Buch; Stereotype in Schulbüchern für den Geschichte-Unterricht analysiert Stojanović (Stojanović, 2001). Heuberger (Heuberger, 1998) und Roth (Roth, 1996) lassen Fremdheits- und Differentheitsvorstellungen in einem gesamteuropäischen Kontext hervortreten.

I. Gast und Freund

Gast und die Institution der Gastfreundschaft sind interessante Phänomene, da in ihnen die Interaktion mit Fremden oder Anderen in besonderer Weise fokussiert. Der Gast kann ein Verwandter, ein Bewohner des eigenen Dorfes, aber auch ein Fremder sein. Wir wollen uns auf Letzteren konzentrieren.

Wir müssen davon ausgehen, dass in vormoderner Zeit in verwandtschaftsorientierten Lebenswelten, so auch im südöstlichen Europa, eine Doppelmoral charakteristisch

war. Die eine Moralvorstellung war eine Binnenmoral, deren Gebote nur gegenüber den Angehörigen der eigenen Gemeinschaft, der eigenen Verwandtschaftsgruppe, die vielfach mit der dörflichen Gemeinschaft oder der des Dorfviertels identisch war, Geltung besaßen. Die andere war eine Außen- oder Fremdenmoral. Sich den Besitz eines anderen Menschen anzueignen, was innerhalb der Gruppe scharfe Sanktionen zur Folge hätte, kann die Bewunderung der Gruppenmitglieder hervorrufen, wenn diese Tat an Fremden verübt wird. Gegenüber den Mitgliedern der eigenen Verwandtschaftsgruppe gelten vielfach Grundsätze emotionaler Reziprozität, gegenüber Fremden Grundsätze einer negativen Reziprozität; das heißt Fremden gegenüber braucht man grundsätzlich keine Rücksicht zu nehmen, man hat sich keinen moralischen Zwängen auszusetzen. Die Gastfreundschaft stellt diesbezüglich eine Ausnahme dar.

Grundsätzlich ist es daher so, dass die Gruppe der Freunde mit der eigenen Verwandtschaftsgruppe identisch ist, während Fremde nur in Ausnahmefällen zu Freunden werden können; grundsätzlich werden sie als Feinde eingestuft. Die Grenze von Freundschaft und Feindschaft ist damit gleich der Grenze zwischen Gruppenexogamie und -endogamie. Während innerhalb der Gruppe starke Solidarität vorherrscht, welche letztendlich die Freundschaft charakterisiert, kann man Menschen außerhalb der Gruppe gegenüber Aggression und Abschätzigkeit demonstrieren. Im Milieu der Schaf- und Ziegen haltenden Hochgebirgsgesellschaften des Balkans beispielsweise fand diese Haltung im Viehdiebstahl seinen Ausdruck. Während dieser innerhalb der Gruppe stark verpönt war, galt er als Heldentat, wenn er an der anderen Gruppe durchgeführt wurde. Während in vielen südosteuropäischen Gebieten in historischen Zeiten Verwandtschafts- und Freundschaftsgruppe im Wesentlichen als identisch angesehen wurde, wurde in bestimmten außereuropäischen Gesellschaften die Kategorie „Freund" sogar in die Verwandtschaftsterminologie aufgenommen. In diesem Fall genügte es nicht, blutsverwandt zu sein, um als Mitglied der eigenen Gruppe zu gelten, sondern die Mitgliedschaft musste auch praktisch durch die Freundschaftsterminologie demonstriert werden. Daher konnte ein Anderer, der nicht blutsverwandt war, durch solidarisches Handeln zum Freund und dadurch zum Verwandten werden.

Gastfreundschaft

Konsequent weitergedacht, müsste dies alles eine tiefe Skepsis gegenüber Fremden, Gästen oder Touristen und Touristinnen bedeuten. Mitunter werden Letztere gerade in Zentren und Urlauberparadiesen auf das Schlimmste ausgenommen, als ob sie Feinde wären. Aber dies trifft nicht den Kern der Sache. Wenn immer derartig antagonistische Konstellationen zutage treten, wie dies in der oben skizzierten Freund-Feind-, Eigen-Fremd-Konstellation der Fall ist, so muss es auch Möglichkeiten geben, diese zu durchbrechen. Dies ist das Milieu, in dem Gastfreundschaft eine besondere Bedeutung erfährt.

Zwei Dinge laufen im traditionellen Konzept der Gastfreundschaft zusammen: Jeder Mensch wird erstens im Laufe seines Lebens in die Lage kommen, aus bestimmten Gründen seine Gruppe verlassen und sich auf „feindlichen" Territorien bewegen zu müssen. Dies war in vielen Fällen eher häufiger als seltener der Fall, denken wir an den regelmäßigen Besuch von Markttagen usw.; dies erforderte mitunter den gastgeberischen Schutz durch unbekannte Menschen. Auf der anderen Seite erhielt zweitens dadurch Gastfreundschaft insofern einen besonderen Stellenwert, als es zwar einen Hausherrn ehrte, wenn er sich der eigenen Gruppe gegenüber als guter Gastgeber verhielt; die Ehre war jedoch unvergleichbar größer, wenn man sich dem Fremden, Anderen, dem potenziellen Feind gegenüber als guter Gastgeber zeigte. So gab es also in diesen antagonistischen Lebenswelten die Möglichkeit in potenziell feindlicher Umgebung Geborgenheit zu finden und durch die Aufnahme des fremden Gastes an Ehre zu gewinnen.

Diese Haltung galt grundsätzlich jedem Gast gegenüber: dem Reisenden, dem Armen, dem Bettler, dem Vagabunden und – solange sich die Zahl der Sonnenhungrigen in Grenzen hielt – dem Touristen/der Touristin gegenüber. In den Anfangszeiten des Griechenlandtourismus etwa wurden den Reisenden von der Bevölkerung noch kostenlose Quartiere und Verköstigung angeboten. Mit der Masse an Reisenden war diese gastfreundschaftliche Geste nicht mehr durchzuhalten. Einem Menschen die Gastfreundschaft zu verweigern, bedeutete, dass man seine Gesundheit, eine gute Ernte und Wohlstand auf das Spiel setzte. Denn schließlich konnte der Bettler vom muslimischen oder christlichen Gott entsandt worden sein. So wurde der uneingeladene Gast zum gerngesehensten.

Diese Haltung gegenüber dem fremden Gast hatte auch etwas mit der Haltung gegenüber den Toten zu tun, „die in der anderen Welt lebten", mit denen man nur etwa dadurch Verbindungen aufrechterhalten konnte, wenn man ihrer gedachte, indem man für sie Nahrung und Wein bereitstellte. Wenn man daher jemanden an seinen Tisch einlud, so tat man nicht nur etwas für den eigenen Seelenfrieden, sondern auch für jenen der Verstorbenen – umso mehr, wenn es sich dabei um einen Fremden handelte.

In den Gebirgsregionen, wo die patriarchalen Beziehungen am stärksten ausgeprägt waren, war auch die Schutzfunktion des Gastgebers gegenüber dem Gast am deutlichsten ausgeprägt. Der Machtbereich des Hausherrn war ein Friedensbereich; er umfasste den privaten Besitz des Gastgebers. Innerhalb dieses Friedensbezirks konnte sich der Gast in absoluter Sicherheit wiegen. Davon wurde auch abgeleitet, dass der Gast, wenn er bewaffnet unterwegs war, seine Waffe im Hause des Gastgebers abzulegen hatte. Dies zu verweigern, wurde als schlimme Beleidigung gewertet; unwissende Soldaten und Offiziere der deutschen Wehrmacht haben im Zweiten Weltkrieg in Nordalbanien öfters gegen dieses Gebot verstoßen.

Der Schutz des Gastgebers war ausnahmslos gegeben. Eine erzählte Begebenheit aus dem nördlichen Albanien zeigt, dass die Gastfreundschaft – zumindest in unseren Augen – sehr weitgehende Formen annehmen konnte: Eine Gruppe von jungen Männern

war in eine Auseinandersetzung verwickelt, in der ein Mann getötet wurde. Der verfolgte Mörder flüchtete sich in ein Haus. Der Hausherr stand an der Schwelle und hinderte die Verfolger am Betreten des Hauses. Als sie ihm eröffneten, dass der Mann, der sich bei ihm versteckt hielt, gerade seinen Sohn ermordet hatte, erwiderte der Hausherr ruhig: „Er übertrat meine Schwelle, und solange er sich unter meinem Dach aufhält, ist er mein Gast, und es wird ihm nichts geschehen. So geht nach Hause, alle!" Nach einigen Tagen, in denen der Mörder vom Vater des Ermordeten mit Nahrung versorgt wurde, fragte ihn dieser, wie lange er benötigen würde, um nach Hause zu gelangen, seine Dinge zu packen und den Marktort zu verlassen. „Drei Tage", erwiderte der junge Mann. „Ich will dir vier Tage Zeit geben, den Ort zu verlassen", erwiderte der Vater. „Aber vergiss nicht, ich werde nach dir suchen und sollte ich dich finden, werde ich dich töten." Dann begleitete er den Mörder sicher aus dem Ort hinaus – gebunden an die strengen Regeln der Gastfreundschaft. Angeblich floh der junge Mann in die Vereinigten Staaten.

Dieses Muster von Gastfreundschaft ist nicht bloß eines, das auf historische Zeiten und entrückte Gebiete zutrifft. Es kann auch im Tourismusgeschehen der Gegenwart wichtige Bedeutung erlangen. Jüngere Untersuchungen zeigen, dass dieses Prinzip, dass Gastfreundschaft eher den Gastgeber denn den Gast ehrt, auch in Zeiten der Tourismusindustrie Bedeutung hat. Für die griechische Insel Samos wurde beispielsweise gezeigt, dass, seit die Insel dem Tourismus erschlossen worden ist, Gastfreundschaft Teil der lokalen Identität und zu einem allseits anerkannten positiven Wert geworden ist. Diese ist nicht so sehr persönliche Entscheidung der Inselbewohner, sondern hat erheblich damit zu tun, dass man seinen guten Ruf verliert, wenn man ihr entgegenhandelt. Die Einheimischen fühlen sich für die Touristen und Touristinnen verantwortlich, da diese weit weg von ihren eigenen Familien sind. Der Gastgeber wird nicht nur von seiner Umgebung belohnt, er hat den Gast durch seine Großzügigkeit, die er sich natürlich nicht vergelten lässt, wie immer dieser auch reagieren mag, in eine Dankbarkeitsposition gebracht, aus der sich dieser schwer befreien kann oder will.

Gastfreundschaft und Potlatch

Gastfreundschaft kann und konnte, was die materiellen Aufwendungen anlangt, einem Potlatch durchaus nahe kommen. Dies konnte und kann etwa bei Hochzeiten der Fall sein. Hochzeiten mit einigen hundert Gästen konnten und können mehrere Tage andauern und dadurch enorme Summen verschlingen. Galt es mehrere Kinder zu verheiraten, so mussten zwischen den Hochzeiten einige Jahre verstreichen, damit sich der Haushalt wirtschaftlich wieder regenerieren konnte.

Aber auch die jährlichen Hauspatronsfeiern waren äußerst aufwendig und konnten den Haushalt an den Rand seiner wirtschaftlichen Existenz bringen. Bis in das 20. Jahrhundert war – zumindest in den zentralen und westlichen Balkangebieten – die Feier des

Hauspatrons das größte religiöse Fest im Jahr. Da der Hauspatron der gesamten Verwandtschaftsgruppe gemeinsam war, konnten sehr viele Menschen zu dessen feierlicher Verehrung alljährlich zusammenkommen. Es war eine Ehrensache, dass zufällig vorbeikommende Reisende und Bettler zum Fest eingeladen wurden. In früheren Jahrhunderten konnte es sein, dass das Fest eine ganze Woche dauerte; sukzessive wurde dessen Dauer im 19. und 20. Jahrhundert eingeschränkt. In ländlichen Gebieten, wie etwa für die Herzegowina in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts bezeugt, konnte das Fest zu einem Riesenspektakel werden, an dem einige Hundert Menschen und etliche Gesangs- sowie Folkloregruppen teilnahmen. In den Städten hingegen beschränkte es sich aufgrund der engen Wohnverhältnisse immer mehr auf Kurzbesuche.

Frauenfreundschaften

Bislang war von Freundschaft beziehungsweise von Gastfreundschaft die Rede, in der Männer die bestimmenden Akteure waren. Wenn über freundschaftliche Beziehungen im südöstlichen Europa gehandelt wird, so wird zumeist auf die Frauenfreundschaften vergessen beziehungsweise werden diese als unwesentliche persönliche Interaktionen eingestuft, weil Frauen so stark an den Haushalt gebunden seien, dass sie darüber hinaus keine sozialen Beziehungen aufbauen konnten. Dies ist nicht richtig, wenngleich ihnen in historischen Zeiten die Rolle der Gastgeberin üblicherweise nicht zukam, da sie nur in seltenen Fällen auch Haushaltsvorstand waren. Forschungen auf Kreta beispielsweise haben gezeigt, dass Frauenfreundschaften selbst in kleinen und sehr traditionellen dörflichen Gemeinschaften sehr reiche und freiwillig eingegangene Bindungen darstellten, die in ihrer Intensität auch weibliche Verwandtschaftsbindungen übersteigen konnten.

Empirische Beispiele aus dem südöstlichen Europa zeigen, dass Frauen zwischen unterschiedlichen Arten von Freundschaft unterscheiden, sowohl was die Tiefe als auch den Inhalt der Freundschaft anlangt. Jene zu den Frauen der Verwandtschaft wird als unpersönlich und obligatorisch erachtet; ihre Funktion ist in erster Linie sozialer Natur. Die weiblichen Verwandtschaftsnetzwerke werden in ihrer Bedeutung vielfach unterschätzt. Je abgeschlossener die patrilinearen Verwandtschaftsgruppen waren, desto wichtiger wurden die Ehefrauen für die Kommunikation zwischen der Abstammungsgruppe ihres Mannes und der eigenen; daneben reichten Verästelungen des Netzwerkes – sofern die Frau mehrere Schwestern hatte – zumindest schwach in andere Verwandtschaftsgruppen hinein. Insbesondere, wenn es um die Auswahl von geeigneten Ehefrauen ging, konnten die Informationsmöglichkeiten dieses Netzwerks sehr dienlich sein.

Viele der persönlichen Freundschaften werden bereits in der Grundschule geschlossen; dieser Kreis verengt sich danach allerdings signifikant, weil viele der Frauen aus dem Dorf ausheiraten oder sich nicht, wie die jungen Männer, in der Öffentlichkeit zeigen dürfen. Durch die Heirat verlieren viele Frauen ihre Freundinnen und gehen auch keine

Freundschaften mehr ein; sie erklären dies damit, dass sie anderen Frauen nicht trauen könnten, dass diese eifersüchtig und geschwätzig seien.

Trotz dieser Hindernisse haben sich Muster von Frauenfreundschaften entwickelt. Empirischen Angaben zufolge überlegen sie sich dabei ganz genau, ob eine solche sinnvoll erscheint, ob sie wohl durch die räumliche Nähe durch (geheime) Besuche regelmäßig gepflegt werden könne und ob die Freundin Ansehen im Dorf genießt. Die Freundschaft mit der „besten" Freundin kann an psychologischer Tiefe jede andere Beziehung im Leben übersteigen; sie vertrauen ihr alle Geheimnisse ihres Lebens, ihr wahres Ich – Dinge, die sie mit ihren Ehemännern nicht besprechen können – an.

Frauen führen, wie ältere Forschungen glauben machen wollten, keineswegs ein Leben, das von ihren Leidenschaften gelenkt wird, das flach und vorhersehbar ist, das einfachen negativen weiblichen Stereotypen entspricht. Im Gegenteil, die Frauenforschung zeigt, dass Frauen ein starkes emotionales Bewusstsein, aber auch Klarheit über ihre Position in der Gesellschaft entwickeln und dass Frauen ihre Lebensqualität zu erhöhen suchen, indem sie die Freundschaft mit anderen Frauen kultivieren.

II. Fremde

Wie wir gesehen haben, war in den vormodernen Gesellschaften die Gruppe der Eigenen relativ klein, jene der Fremden hingegen unübersehbar. Letzterer gegenüber herrschte Misstrauen. Fremde bilden vielfach Gegenpole des Eigenen, sie können das Feindliche und Böse verkörpern und außerdem das eigene Selbstverständnis bedrohen. Sie sind grundsätzlich negativ definiert, gehören nicht der eigenen Gruppe an, und daher können sie auch nicht an den Rechten dieser Gruppe partizipieren. So können sie gefügig gemacht, assimiliert, marginalisiert oder ausgestoßen werden. Allerdings: das Fremde ist ambivalent, es muss nicht bloß abstoßend, es kann auch anziehend und faszinierend wirken. Es ist die eigene Kultur, in der die Wahrnehmung des Fremden und das eigene Fremdheitsgefühl wurzeln. Fremdenfurcht oder -hass bedarf keiner realen Erfahrung und setzt sich gegen jede Vernunft durch. Der Umgang mit dem Fremden ist von den eigenen Interessen bestimmt. Das heißt, wir machen uns ein negatives oder positives Bild vom anderen Fremden, je nachdem, was in unserem Interesse ist; wir erfinden das Fremde.

Der Umgang der Byzantiner mit den Fremden

Im Byzantinischen Reich unterschied man zwischen zwei Kategorien von Fremden: einerseits dem *xénos*, im Sinne des inländischen Fremden und Gastes; andererseits gab es den Ausländer, den *ethnikós*, das Mitglied eines fremden, ursprünglich nichtchrist-

lichen Volkes. Ein Fremder konnte „hellenisiert" werden, ein Grieche konnte aber auch „barbarisiert" werden, also zum Fremden werden. Es galt im Allgemeinen die Auffassung, dass sich die Byzantiner von den Mitgliedern anderer Völker abgrenzen und keine Heiratsbeziehungen mit ihnen eingehen sollten. Sie sollten unter sich bleiben, wie dies bei den Tieren auch der Fall sei. Innerhalb des Reiches waren Verbindungen zwischen unterschiedlichen Ethnien kein Problem.

Aus den byzantinischen Quellen wird deutlich, dass man den relativ unbekannten Völkern am Rande des Reichs, wie etwa der Kiewer Rus', mit relativer Furcht begegnete. Deren Kaufleute, die sich im 10. Jahrhundert in Konstantinopel niederlassen durften, wurden vorsichtshalber in einem Vorort angesiedelt; sie durften die Stadt nur in Aufsicht und unbewaffnet betreten. Gegenüber anderen Händlern verhielt man sich sehr pragmatisch, geschäftsmäßig und nüchtern. Die venezianischen Händler, die sich seit dem 11. Jahrhundert in Konstantinopel niederließen, hatten allerdings auch wenig Kontakt mit der städtischen Bevölkerung. Sie wurden in bestimmte Stadtviertel verbannt, dazu kamen die religiösen und kirchlichen Barrieren, die nähere gegenseitige Kontakte beinahe unmöglich machten. Dass sich die Beziehungen nach der Eroberung der Stadt durch das unter venezianischer Führung stehende Kreuzfahrerheer im Jahr 1204 und dem anschließenden Abtransport vieler Reichtümer in die Lagunenstadt nicht gerade besserten, dürfte auf der Hand liegen. Auch den jüdischen Kaufleuten erging es keineswegs besser. Die heimische Stadtbevölkerung bekundete recht deutlich ihre Abneigung. Von der Mitte des 11. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts waren sie dann gezwungen, jenseits des Goldenen Horns, in Pera, in einem eigenen Viertel zu leben; später wurden sie wieder in der Altstadt zugelassen, hier allerdings gettoähnlich auf ein Viertel beschränkt. Vom ehemaligen byzantinischen General Kekaumenos wurde im 11. Jahrhundert zur Zurückhaltung gegenüber Einladungen zu Gastmählern geraten: „Halte das Essen bei Fremden für eine Pflichtleistung! Du gehst ja nicht freiwillig zum Essen und Trinken. Ich wenigstens halte es schlimmer als Fron, wenn ich einmal bei Fremden essen muss."

So betrachtet, scheint sich die byzantinische Bevölkerung recht hochnäsig gegenüber den Angehörigen fremder Völker benommen zu haben. Sich aus dem Weg zu gehen, lautete offensichtlich die Devise.

Muslime und Christen: Segregation und Koexistenz

Dies scheint sich auch während der osmanischen Herrschaft zwischen Christen und Muslimen, zumindest in den Städten, als das dominierende Handlungsmuster herauskristallisiert zu haben. In den Städten waren die Viertel und partiell die Lebenswelten von Muslimen und Christen, eventuell auch jene von Muslimen, voneinander getrennt. Diese Viertel waren vielfach durch hohe Mauern voneinander getrennt und durch Tore abgeschlossen. Wenn die christliche Stadtbevölkerung ein wichtiges rituelles Fest beging,

so blieben die Tore geschlossen. Der öffentliche Bazar, der meist überdachte Marktplatz, war hingegen ein Überschneidungsraum der verschiedenen sozialen Gruppen und Konfessionen einer städtischen Gesellschaft.

Diese Kultur der Segregation hat sich in veränderter Form bis heute in türkischen beziehungsweise muslimischen Städten erhalten. Eigene Stadtviertel werden von Verwandten mit einer starken Tendenz zur Endogamie bewohnt. Dies gilt auch für private und staatliche Unternehmen: Sie errichten oft eigene Wohnsiedlungen, eigene Krippen und Kindergärten, eigene Geschäfte und Urlaubsdomizile. So treffen einander die Fabrikarbeiter auch am Urlaubsort, man ist Kollege und Nachbar und bringt die Kinder in denselben Kindergarten. Diese traditionell vorgegebene Segregation korrespondiert mit dem Bedürfnis, sich in Binnenwelten zu bewegen, in denen man unter sich ist. Hier herrscht Gemütlichkeit, Vertrauen, allerdings auch soziale Kontrolle. Damit in Zusammenhang stehen auch Elemente der Unterwerfung unter Familienzwänge. Studien zeigen, dass sich beispielsweise türkische Studierende viel bereitwilliger den familialen Erfordernissen unterwerfen, als dies im Westen üblicherweise der Fall ist. Sie sehen sich eher als Teil einer Gruppe, weniger als isoliert agierende Individuen. Ein weiterer Aspekt ist schließlich zu konstatieren, nämlich die positive Bewertung von Grenzen: klar getrennte Stadtviertel, klare Übertritte von einer Lebensphase zur anderen, deutlich getrennte Verhaltensräume, die Bildung von Gruppen und Untergruppen.

Von der christlichen Balkanbevölkerung wurden die „Türken" (korrekter: Muslime; sie konnten unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit sein, nicht nur türkischer) als die Fremden schlechthin betrachtet – zumindest in der gegenwärtigen Erinnerung. Im Laufe der Jahrhunderte wurden Methoden der Koexistenz entwickelt, die darauf beruhten, dass man die spezifische Andersartigkeit der jeweiligen Gemeinschaft anerkannte. Diese Beobachtung gilt auch für gegenwärtige Verhältnisse, zumindest in Regionen mit gemischter muslimisch-christlicher Bevölkerung, wie in Bosnien-Herzegowina, Südserbien, Albanien, Bulgarien und Nordgriechenland. Unterschiedliche Kleidung und öffentliche Architektur (im Wesentlichen der Kirchenbau) weisen nachdrücklich darauf hin.

Das System alltäglicher Koexistenz von Christen und Muslimen weist komplexe Strukturen und Funktionen auf. Es repräsentiert zwei Codes, die auf die beiden Zivilisationsmodelle verweisen; diese stellen zwar die Koexistenz weiterhin sicher, aber garantieren nicht, dass es nicht zu Konflikten kommen kann; denn dieses System, in welches beide Seiten investiert haben, bedeutet eher Koexistenz und nicht Integration.

Wie werden Fremde zu Freunden?

In vormodernen Zeiten war es nicht ganz einfach, dass fremde Männer, sei es anderskonfessionelle, sei es gleichkonfessionelle, zu Freunden wurden. Es bedurfte jedenfalls Rituale, um dies zu bewerkstelligen. Zumeist waren dies solche, die geistige Verwandt-

schaft herstellten, Freundschaftsrituale sind wenige bekannt. So wurde beispielsweise die Freundschaft zwischen einem Muslim und einem Christen durch den Akt der Blutsbrüderschaft vollzogen, der wiederum ein Heiratsverbot zwischen Angehörigen und Nachkommen der beiden Herkunftsfamilien schuf. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass zumindest in den patriarchalen Zonen des südöstlichen Europa – speziell in den westlichen und zentralen Balkangebieten – Heirat nicht unbedingt bedeutete, dass die beiden Familien sich als verwandt betrachteten, sie erachteten sich aber zumindest als miteinander befreundet. Wenn etwa Blutrachefälle – vielfach nach langen Verhandlungen – in einem Ausgleich zwischen den beiden Familien oder besser Verwandtschaftsgruppen endeten, so musste dieser Ausgleich durch eine Besiegelung dauerhafter freundschaftlicher Beziehungen unterstrichen werden. Dies konnte durch eine Ehe zwischen dem Bluttäter und einer Tochter der geschädigten Familie herbeigeführt werden.

Wie bereits betont, war die Einheiratung eines Schwiegersohnes im südöstlichen Europa ein eher seltenes und ungewöhnliches Schicksal. Es war kein Problem, wenn eine Frau aus einer fremden Abstammungsgruppe in ein Haus einheiratete, denn dies war der Regelfall. Im umgekehrten Fall mussten allerdings Maßnahmen ergriffen werden, um den Fremden, das heißt den männlichen Angehörigen einer anderen Abstammungsgruppe, zu „domestizieren". Dies war üblicherweise nur über eine förmliche Adoption möglich. Dieser Schritt erforderte beispielsweise dann allerdings auch, dass der eingeheiratete Schwiegersohn die Verehrung eines Hauspatrons akzeptierte. Seinen angestammten Hauspatron durfte er weiterhin verehren, wenngleich auch nur zweitrangig.

Wie bereits oben betont, war es für Menschen vor ein, zwei Generationen, die weitgehend an den Prinzipien einer *Face-to-face*-Gesellschaft orientiert waren, in der das persönliche Vertrauen und die emotionale Reziprozität entscheidend war, nicht immer einfach, Vertrauen in anonyme Vorgänge der modernen Zeit, die auf Vertragsprinzipien und Schriftlichkeit beruhen, zu finden. Amtlichen und nichtamtlichen Papieren wurde Misstrauen entgegengebracht. Dazu kommt, dass die Menschen mit dem Staat und seinen Behörden üblicherweise keine besonders guten historischen Erfahrungen verbinden, sie also als fremde und somit feindliche Organisationen betrachten. Dieses Verhältnis hat sich bis heute nicht wesentlich verbessert. In diesem Zusammenhang weist der behördliche Stempel eine magische Bedeutsamkeit auf. Ein Schreiben ohne einen solchen ist das Papier nicht wert, auf dem es verfasst ist. Es wird wohl noch einige Zeit beanspruchen, bis den staatlichen Behörden der Charakter der Fremdheit genommen sein wird und es zu einer entspannteren Interaktion zwischen Behörden und Bürgern kommt.

III. Interkulturalität zwischen Tradition und Moderne

Christen und Muslime

Wenn oben die Prinzipien der Koexistenz und der Segregation im Verhältnis zwischen Christen und Muslimen in historischen und gegenwärtigen Kontexten des südöstlichen Europa betont wurden, so beschreibt dies lediglich einen bestimmten Aspekt des Verhältnisses zwischen den beiden Bevölkerungsgruppen. Dieser Umstand bedeutet jedoch nicht, dass es nicht zu Formen interkultureller Kommunikation gekommen wäre; in diesem Prozess haben beide Seiten voneinander angenommen. Außerdem waren die religiösen Überzeugungen in vormodernen Gesellschaften zumindest in den breiten Schichten der Gesellschaft viel durchlässiger, als uns dies heute möglich erscheinen mag. Dies hat auch damit zu tun, dass viele christliche Adelige, um ihre Besitzungen zu retten, zum Islam konvertierten, jedoch auf ihre religiösen Gewohnheiten nicht verzichten wollten. So hielten makedonische Konvertiten beispielsweise die Verehrung einiger christlicher Heiliger (vor allem den Heiligen Georg und den Heiligen Elias) wie auch einige christliche Fastengebote bei.

Die Muslime haben die christliche Bevölkerung des südöstlichen Europa auf verschiedenen Ebenen, vor allem auf jener des Alltagslebens, beeinflusst, wobei zu betonen ist, dass es sich dabei keineswegs um aufgezwungene Übernahmen handelt, sondern um Ergebnisse interkultureller Kommunikation. Wenn wir hier eine Reihe von Beispielen anführen, so beruhen diese absichtlich auf Beobachtungen von Autoren aus dem südöstlichen Europa. So wird die Übernahme einer Haltung des apathischen Nichtstuns betont, aber auch einer Haltung der bereitwilligen Unterwerfung gegenüber den staatlichen Autoritäten als Überlebensstrategie; diese Haltung, kombiniert mit Schlauheit und einer gewissen Schamlosigkeit, hätte zu einer Einstellung geführt, die es erlaubt, den Staat bei allen sich bietenden Gelegenheiten auszubeuten und zu schädigen – eine Haltung, die bis heute gang und gäbe ist. Ein Beispiel diesbezüglich ist wohl Albanien. Sowohl in der anfänglichen Transformationsperiode (1991/92) als auch während des Aufstandes 1997 infolge der Pyramidenspiele, in welche die Regierung verwickelt war, wurden der Staat und seine Einrichtungen rücksichtslos geplündert und vieles scheinbar sinnlos zerstört.

Eine der einflussreichsten Hinterlassenschaften des Osmanischen Reichs im südöstlichen Europa ist das Kaffeehaus. Diese Institution wie auch die türkische Küche fanden auch in angrenzenden Ländern, über die das Osmanische Reich nie geherrscht hatte, Verbreitung. Der Kaffeegenuss war bereits im 16. Jahrhundert generell verbreitet, gegen Ende dieses Jahrhunderts war das Kaffeehaus in die entferntesten Provinzstädte, wie etwa Sarajevo, vorgedrungen. Die Funktion des Kaffeehauses änderte sich auch nach dem Ende der osmanischen Herrschaft kaum. Es war und blieb ein männlich besetzter Ort, an dem man andere traf oder allein seine Zeit verbrachte. Erst in den letzten Jahr-

zehnten wurden auch moderne Kaffeehäuser westlichen Stils in größerer Zahl eröffnet, zu denen auch Frauen freien Zutritt haben.

Wie sehr die türkische Küche als originär bezeichnet werden kann und wie groß etwaige griechische, armenische oder andere Einflüsse waren, ist noch keineswegs klar. Viele weitverbreitete Speisen tragen türkische, persische oder arabische Bezeichnungen, wie *kajmak*, *ćevap*, *sarma*, *djuveč*, *dolma*, *halva*, *baklava* usw.

Von Bedeutung ist auch die türkische Hinterlassenschaft in den Sprachen des südöstlichen Europa. Eingeleitet wurde diese durch die Migration einer großen Anzahl von türkischen Familien aus Anatolien in die osmanisch eroberten Gebiete in Europa. Dies führte zu einer nachhaltigen Veränderung der ethnisch-sprachlichen Verbreitung. Das Türkische wurde Verwaltungssprache und als Sprache der Eroberer zu einem führenden Idiom in der Region, die auf die Nachbarsprachen intensiv ausstrahlte. Eine breite Schicht der Bevölkerung wurde zweisprachig, was auf die alltäglichen Kontakte von türkischen und nichttürkischen Bevölkerungsgruppen zurückzuführen war. Diese öffneten dem Einzug türkischer Lehnwörter in die Balkansprachen Tür und Tor. Slawische Entlehnungen etwa aus dem Türkischen entfielen im Wesentlichen auf zwei Kategorien: Erstens solche, die keine Entsprechung im Slawischen hatten (spezielle Speisen, Kleidung, Musikinstrumente und andere Utensilien beziehungsweise Alltagsgegenstände, die erst mit der osmanischen Eroberung eingeführt wurden). Die zweite Kategorie bezieht sich auf Worte, die in der türkischen Entsprechung der jeweils slawischen vorgezogen wurden. Viele türkische Worte wurden mit einer slawischen Endung versehen oder gingen überhaupt unverändert in die Sprache ein.

Nach dem Ende der osmanischen Herrschaft ging die Präsenz dieser Lehnwörter merklich zurück, zum Teil wurden sie „ausgemerzt". Viele Lehnwörter konnten sich jedoch in den jeweiligen Sprachen behaupten.

Die musikalischen Übernahmen, wenngleich noch nicht systematisch untersucht, sind evident. Etliche Musikinstrumente, deren Herkunft aus dem Nahen Osten gesichert ist, erfreuen sich auch im südöstlichen Europa großer Zustimmung, wie etwa die Bouzouki. Aber die partielle Übernahme türkischer Elemente änderte die Musikstile nicht substanziell. Großer Popularität erfreuen sich die *sevdalinka* (vom Arab.: Liebe, Sehnsucht nach Liebe) in Bosnien und die *dertliska* (von Pers. und Türk.: Kummer, Leid) mit viel „orientalischem" Gehalt.

Sehr deutlich sind die Übernahmen türkischer beziehungsweise allgemein nahöstlicher Einflüsse – Motive und Figuren – auf die Volksmärchen. Teilweise erhielten Erzählungen aus vorosmanischer Zeit muslimischen Charakter, vor allem durch die Verwandlung christlicher Namen in muslimische Heldennamen. Sie gelangten entweder auf mündlichem Weg über die türkische Volksliteratur oder schriftlich (türkisch, persisch, arabisch) in die jeweiligen Volkserzählungen.

Besonders offensichtlich war die Übernahme osmanischer Elemente in der Kleidung. Üblicherweise handelte es sich dabei nicht um eine bloße Kopie türkischer, sondern viel-

fach um eine Kombination indigener und übernommener Elemente. Dass der türkische Einfluss auf die Kleidung groß war, zeigt allein der Umstand, dass bis in das 19. Jahrhundert praktisch jedes Element der montenegrinischen Kleidung eine türkische (arabische, persische) Bezeichnung trug. Die muslimische Bevölkerung sah es nicht gerne, dass die christliche Bevölkerung ihren Kleidungsstil übernahm, denn dieser hatte eine Klassenkonnotation und drückte Herrschaft und Unterwerfung aus. Natürlich versuchten die Christen, durch Übernahme der muslimischen Kleidung sich einen gewissen Freiraum zu erkämpfen. Darüber gab es permanente Auseinandersetzungen; mit dem Ende der osmanischen Herrschaft wurde allerdings das Tragen muslimischer Kleidung rasch obsolet, und die Straßen der größeren Städte waren rasch von einem westlichen Kleidungsstil geprägt.

Bosnien und die Herzegowina – von dem vorangegangenen Jahrzehnt abgesehen – und Albanien sind gute Beispiele friedlicher Interaktion von Christen und Muslimen. In Bosnien hatte sich eine stabile Kultur des Zusammenlebens zwischen Juden, Katholiken, Orthodoxen und Muslimen herausgebildet, in der während der osmanischen Jahrhunderte die Muslime das Sagen hatten, in den Zeiten der österreichisch-ungarischen Herrschaft verspürten die Katholiken Aufwind, und in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen fand die orthodoxe Landesbevölkerung günstige politische Unterstützung.

Es besteht kein Grund dafür, das Zusammenleben dieser ethnischreligiösen Gruppen in Bosnien-Herzegowina zu idealisieren. Aber dennoch wird festzuhalten sein, dass die Muslime sich zwar einerseits mit dem Islam und seinen normativen Regelungen, die alle Lebensbereiche umfassten, eng verbunden fühlten, andererseits sie jedoch viele Traditionen, Werthaltungen und Lebenseinstellungen mit ihren nicht zum Islam übergetretenen südslawischen Mitbewohnern und Mitbewohnerinnen teilten. Dies ist wohl die Ursache dafür, dass man im Falle Bosniens und der Herzegowina noch am wenigsten von einer gleichgültigen Koexistenz der konfessionell-ethnischen Gruppen wird sprechen können, sondern doch von einer aktiven Interaktion. Ansonsten wäre es nicht zu verstehen, dass in den Sprachen von kroatischer und serbischer Bevölkerung besonders viele Turzismen Eingang fanden. Es bestanden unter allen Gruppen vergleichbare Ausdrucksformen in der literarischen oder musikalischen Tradition. So etwa im Genre des Heldenliedes: Auf der einen Seite war es der muslimische Held, der die christlichen Hajduken verjagte, auf der anderen Seite der christliche, der Scharen von Türken vor sich hertrieb beziehungsweise umbrachte.

Untersuchungen hinsichtlich Bosniens und der Herzegowina zeigen, dass alle Haltungen zueinander vertreten waren, nicht nur eine besonders tolerante oder spezifisch hasserfüllte: friedliche Koexistenz und Konflikt, Toleranz und Vorurteil, Verdacht und Freundschaft. Für manche war das bloße Wissen um den Namen des anderen (der dessen religiöse Zugehörigkeit indizierte) ausreichend, um intimerem Kontakt mit dieser Person auszuweichen; für andere spielte dies wiederum keinerlei Rolle. Haltungen und Einschätzungen hingen auch vom jeweiligen Alter des Akteurs/der Akteurin ab und von

der soziokulturellen Umgebung, in der sie aufgewachsen waren. Für Menschen, die in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts geboren wurden, war die nationale Frage kaum von Relevanz – in dieser Generation war der „Jugoslawismus" stark präsent –, für die vor dem Zweiten Weltkrieg Geborenen jedoch sehr wohl, wie auch für jene, die in den achtziger Jahren ihre Jugendzeit verbrachten, in zunehmendem Maß. Als ein Lehrer in einer Grundschule eines national-konfessionell gemischten Dorfes in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre seine kleinen Schüler und Schülerinnen fragte, wer Muslim, Kroate oder Serbe sei (weil er es selbst nicht wusste), waren sich zwar die meisten ziemlich sicher, zu welcher Gruppe sie gehörten, aber es gab auch solche unter ihnen, die sich nicht sicher waren und erst ihre Freunde fragen mussten.

In den Städten war das Bewusstsein der nationalen Zugehörigkeit auch weniger präsent bzw. spielte es eine geringere Rolle als auf dem Land. In den Städten gibt es eine lange Tradition der interkonfessionellen oder zwischennationalen Heirat. Hier war die Zugehörigkeit zu einer bestimmten ökonomischen Schicht vielfach wichtiger als jene zu einer nationalen Gruppe. In den gemischten Dörfern wusste man natürlich über den ethnoreligiösen Hintergrund der Mitbewohner und Mitbewohnerinnen. Das bedeutete aber nicht, dass sie nicht miteinander zu tun haben wollten. Sie waren befreundet, aber sie heirateten einander selten.

In den albanischen Gebieten spielte die religiöse Zugehörigkeit eine noch geringere Rolle als in Bosnien-Herzegowina. Dies liegt wohl daran, dass die Zugehörigkeit zu einer anderen Religion nicht auch gleichzusetzen war mit der jener zu einer bestimmten ethnischen Gruppe. Die albanische Bevölkerung, die hauptsächlich muslimisch war (die letzten Zahlen vor der Dekretierung des Atheismus 1967 wiesen rund 70 Prozent muslimische, 20 Prozent orthodoxe und 10 Prozent katholische Bevölkerung aus), bekämpfte sich nie gegenseitig aufgrund der unterschiedlichen religiösen Zugehörigkeit.

Christen und Christen

Interkulturelle Kommunikation ist nicht nur eine Problematik, die für die Interaktion zwischen Muslimen und Christen von Relevanz ist, sondern auch – in vormoderner, vornationaler Zeit – zwischen Christen und Christen (vor allem zwischen Katholiken und Orthodoxen).

Eines der bemerkenswertesten diesbezüglichen Beispiele ist wohl die österreichische Militärgrenze in Kroatien (1535–1881). Als der osmanische Eroberungszug in Richtung Zentraleuropa nach zwei Jahrhunderten mitten in Kroatien und Ungarn um die Mitte des 16. Jahrhunderts zum Stillstand kam, waren die Grenzterritorien verwüstet, und die meisten Menschen waren aus ihnen geflüchtet. Es entstand eine für anderthalb Jahrhunderte beinahe stabile Grenzzone zwischen den beiden Imperien. Allmählich wurden Festungen und andere Verteidigungseinrichtungen auf beiden Seiten der Grenzzone er-

richtet. Eines der gravierendsten Probleme, die zur Lösung anstanden, war jedoch die Wiederbesiedlung der verlassenen Grenzzone, die in diesem Zustand kaum Aussicht auf erfolgreiche Verteidigungsmaßnahmen bot.

Ansiedler waren in diesem umkämpften und gefährdeten Gebiet nur zu gewinnen, wenn man ihnen besondere Privilegien auf Grund- und Bodenbesitz gewährte. Während auf osmanischer Seite seit dem 16. Jahrhundert bevorzugt muslimische Kolonistenfamilien angesiedelt wurden, waren es auf der habsburgisch-kroatischen Seite christliche. Auf der habsburgischen Seite wurden Siedlerfamilien durch das Versprechen auf abgaben- und steuerfreien Grundbesitz in die entvölkerten Grenzgebiete gelockt. Interessanterweise waren die ersten Wellen von Ansiedlern orthodoxe Vlachen (damals zumindest noch teilweise halbnomadische Hirtengruppen) aus dem Osmanischen Reich selbst, welche die Gelegenheit ergriffen, die Grenze zu überschreiten und auf habsburgischer Seite von dem Angebot Gebrauch zu machen. Auf der anderen Seite waren diese Privilegien auch für bäuerliche katholisch-kroatische Untertanen so attraktiv, dass sie in Strömen ihre Grundherrschaften im Hinterland verließen.

Auf diese Weise fanden also Menschen verschiedener Kulturen (Halbnomaden und Bauern), ethnischer (vlachischer, kroatischer) und religiöser (katholischer, orthodoxer) Herkunft unter militärischer Verwaltung zusammen. Dieses so verstärkte und befestigte Grenzgebiet sollte an die dreieinhalb Jahrhunderte bestehen bleiben. Während dieser Zeit fanden diese beiden so unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen einen *modus vivendi*. Die gemeinsamen Interessen waren größer als die Partikularinteressen. Diese gemeinsamen Interessen beruhten darauf, ihre Grundbesitz- und Steuerprivilegien, die sie teilten, zu verteidigen. Dies ließ über die Generationen eine homogene Grenzergesellschaft entstehen. Ihre Identität leiteten sie in erster Linie von ihrem sozialen Status ab, erst in zweiter Linie von ihrer Zugehörigkeit zum kroatischen oder dem vlachischen Ethnikum, das sich spätestens im Verlauf des 18. Jahrhunderts zu einem serbischen wandelte, ab.

Dies änderte sich, als diese Militärgrenze obsolet und schließlich im Jahr 1881 aufgelöst wurde; das Grenzgebiet wurde wieder in das kroatische Staatsterritorium integriert, und die ehemaligen stolzen Grenzer wurden zu normalen Steuerzahlern wie andere Bewohner der Monarchie auch. Diese neue Konstellation gab dem nationalen Formierungsprozess auf beiden Seiten enormen Aufschwung; dieser sollte die interkulturelle Kommunikation, die über Jahrhunderte ohne wesentliche Probleme funktioniert hatte, langfristig vergiften. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts sollte sich einige Male die Frage nach den Beziehungen zwischen den ehemaligen Schicksalsgenossen stellen. Im Verlauf des Zweiten Weltkrieges, als der faschistische „Unabhängige Staat Kroatien" ausgerufen wurde, wurde die serbische Bevölkerung massiv verfolgt; Tausende von Menschen wurden ermordet oder fanden in Konzentrationslagern, vor allem im kroatischen Jasenovac, ihren Tod.

Während nach dem Krieg wieder Formen des friedlichen Zusammenlebens etabliert werden konnten, wurde nach der Unabhängigkeitserklärung Kroatiens im Jahr 1991

friedliches Zusammenleben durch nationale Aufladung und Konfliktinszenierung ersetzt. Auf die einzelnen Schritte in diese Richtung im Detail einzugehen, ist hier nicht möglich. Das Ergebnis ist bekannt. Im Sommer 1995 flüchtete beinahe die gesamte serbische Bevölkerung vor dem erobernden kroatischen Heer aus der so genannten „Kraijina", dem ehemaligen Militärgrenzgebiet. Damit fand gegen Ende des 20. Jahrhunderts ein beachtenswertes, beinahe ein halbes Jahrtausend währendes interkulturelles „Projekt" sein Ende.

Siebenbürgen ist ein weiteres Beispiel vielschichtiger interkultureller Kommunikation über die Jahrhunderte. Von Deutschen, Ungarn, Rumänen und verschiedenen Kleingruppen besiedelt, fanden sie – auch wenn es immer wieder zu Spannungen und Konflikten gekommen war – einen Weg des Zusammenlebens. Nehmen wir das Beispiel von Cluj-Napoca/Klausenburg/Kolozsvár. Im 12./13. Jahrhundert wurde der Stadt ihr „deutscher Charakter" durch die hier lebenden Sachsen verliehen. Im 18./19. Jahrhundert nahm sie durch die Veränderung in der Bevölkerungsstruktur einen ungarischen Charakter an. Noch zu Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wies der städtische Friedhof viele deutschsprachige Inschriften auf, bis diese nur mehr in ungarischer Sprache aufschienen. Die Magyarisierung war eine allmähliche, friedvolle, keine erzwungene. In anderen siebenbürgischen Städten und Dörfern herrschte die deutsche oder rumänische Ethnie vor. Zwischen ihnen gab es kaum Spannungen, obwohl sich die beiden Gruppen in Sprache, Religion und Lebenshaltung sehr voneinander unterschieden. Beide nahmen auf die jeweils anderen Usancen Rücksicht.

Die Periode der wirtschaftlichen und politischen Transition seit 1989 hat die Rahmenbedingungen für die interkulturelle Kommunikation entscheidend verändert. Die Folgen des politischen Wandels, die sozialen Konflikte, das wirtschaftliche Chaos, Verarmung, Migration und der Verlust der eigenen Geschichte erzeugten eine umfassende Verunsicherung in den Gesellschaften des südöstlichen Europa. Ein Mittel, diese Unsicherheit begrenzen zu können, ist die Berufung auf die kollektive Identität, das heißt die nationale.

Der Umgang mit dem Anderen im südöstlichen Europa hat also unterschiedliche historische und gegenwärtige Formen angenommen. Die gegenwärtigen Konflikte, die im Wesentlichen eine Folge von Kommunismus und darauf folgender Transition darstellen, verstellen etwas den Blick auf den Umstand, dass der Umgang mit dem jeweils Anderen über viele Jahrhunderte im Allgemeinen zwar nicht konfliktfrei verlaufen ist, so aber doch in vielfältigen Formen, die die historischen Akteure und Akteurinnen möglicherweise als Bereicherung empfunden haben. Wir müssen aber auch sehen, dass die widersprüchliche Modernisierung und die zusammengebrochenen kommunistischen Systeme sich in eine postkommunistische „Postmoderne" öffneten, die in der ersten Phase von nationalen Mythen und kulturellem Fundamentalismus geprägt war. Der Weg in eine offene, multikulturelle Gesellschaft im südöstlichen Europa schien in dieser Phase noch ein langer zu sein. Nach dem Abklingen von Eskalation und Emotion zeigt sich jedoch

immer deutlicher, dass die Menschen die Pluriethnizität ihrer Lebenswelten nicht mehr ausschließlich als Nachteil, sondern wieder als positiv einzuschätzen gelernt haben.

Ausblicke

Wie bereits eingangs festgestellt werden musste, stellt der gesamte Themenbereich ein Forschungsfeld dar, das in einigen Aspekten noch beinahe unbearbeitet ist. Dies ist umso erstaunlicher, als die Kriege und Konflikte der Transitionszeit Anlass zur Genüge boten, sich grundsätzlich mit dieser Thematik in Hinblick auf das südöstliche Europa auseinander zu setzen. Wie in anderen Themenfeldern auch, zeigt sich hier sehr deutlich das Manko, dass die traditionelle historische Südosteuropa-Forschung weite Themenbereiche unbehandelt gelassen hat, indem sie sich beinahe ausschließlich auf die politische und wirtschaftliche Geschichte konzentriert hat. Die Ethnologie/Anthropologie auf der anderen Seite befindet sich in den meisten Ländern des südöstlichen Europa in einem Umstrukturierungsprozess von einer traditionellen Ethnografie hin zu einer modernen Ethnologie/Anthropologie mit ihren Fragestellungen. Die europäische Ethnologie/Anthropologie außerhalb der Region, die sich auf Forschungen im südöstlichen Europa konzentrieren würde, verfügt über viel zu wenig Forschungskapazitäten, um die relevanten Themenfelder in ihrer Breite abdecken zu können.

So kommt es, dass eben wichtige Aspekte des Themenfeldes „Umgang mit den Anderen“ kaum bearbeitet sind, wie etwa der Bereich von Freundschaft und Gastfreundschaft. So wichtig natürlich die Feindschafts- und Stereotypenforschung ist, so wenig darf man aus dem Auge verlieren, dass es Feindschaft nicht ohne Freundschaft geben kann. Ein Blick auf die bestehende wissenschaftliche Literatur lässt den fälschlichen Eindruck entstehen, die Gesellschaften des südöstlichen Europa seien reine „Feindschaftsgesellschaften“.

Es ist auch zu beobachten, dass in den letzten Jahren erhebliche Forschungsleistung in Hinblick auf die Repräsentation des südöstlichen Europa im Westen erbracht wurde, während die umgekehrte Perspektive beinahe unbeachtet blieb. Von der Forschung beinahe gänzlich unbearbeitet blieb das Feld des Umgangs mit den Anderen, das sich durch die Migrationen seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts aufgetan hat. Gemeint ist einerseits die Arbeitsmigration aus dem südöstlichen Europa nach Zentral- und Westeuropa und andererseits der Tourismus in verschiedenen Ländern des südöstlichen Europa, anfänglich hauptsächlich nach Kroatien und Griechenland, mittlerweile auch an die rumänische und bulgarische Schwarzmeerküste. Kulturelle Interaktionsforschung im Bereich von Arbeitsmigration und Tourismus stellt daher ein dringendes Desiderat dar.

Literatur:

Berg, Eberhard und Fuchs, Martin: Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt 1993.

Bringa, Tone: Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village, Princeton 1995.

Clifford, James und Marcus, George E. (Hg.): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley 1986.

Gebauer, Gunter und Wulf, Christoph: Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt, Reinbek-Hamburg 1998.

Georgieva, Tsvetana: Coexistence as a System in the Everyday Life of Christians and Muslims in Bulgaria. In: Zhelyazkova, Antonia (Hg.): Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria, Sofia 1994, 241–246.

Goldsworthy, Vesna: Inventing Ruritania. The Imperialism of the Imagination, New Haven and London 1998.

Hazai, György: Die Turzismen in den Sprachen Südosteuropas: Erfassung, Bedeutung, Status. In: Majer, Hans Georg (Hg.): Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen, München 1989, 205–214.

Heuberger, Valeria et al. (Hg.): Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen, Frankfurt/Main 1998.

Kaleshi, Hasan: Der orientalische Einfluß auf die albanischen Volksmärchen. In: Mauerhofer, Alois (Hg.): Die südosteuropäische Volkskultur in der Gegenwart, Graz 1983, 77–96.

Kaser, Karl: Ahnenkult und Patriarchalismus auf dem Balkan. In: Historische Anthropologie 1/1993, 93–122.

Kaser, Karl: Freier Bauer und Soldat. Die Militarisierung der agrarischen Bevölkerung an der kroatisch-slawonischen Militärgrenze (1535–1881), Wien-Köln-Weimar 1997.

Kaser, Karl: Freundschaft und Feindschaft auf dem Balkan. Euro-balkanische Herausforderungen, Klagenfurt/Celovec 2001.

Kennedy, Robinette: Women's Friendships on Crete: A Psychological Perspective. In: Dubisch, Jill (Hg.): Gender & Power in Rural Greece, Princeton 1986.

Konstantinović, Zoran: Deutsche Reisebeschreibungen über Serbien und Montenegro, München 1960.

Milich, Zorka: A Stranger's Supper: An Oral History of Centenarian Women in Montenegro, New York 1995.

Moutafchieva, Vera: Folkloric Thinking as a Groundwork for Building the Image of the Other. In: Zhelyazkova, Antonia (Hg.): Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria, Sofia 1994, 235–240.

Müller, Ernst Wilhelm: Der Begriff ‚Verwandtschaft' in der modernen Ethnosoziologie, Berlin 1981.

Peinsipp, Walther: Das Volk der Shkyptaren. Geschichte, Gesellschafts- und Verhaltensordnung. Ein Beitrag zur Rechtsarchäologie und zur soziologischen Anthropologie des Balkan, Köln-Graz-Wien 1985.

Petkov, Kiril: Infidels, Turks, and Women: The South Slavs in the German Mind, ca. 1400–1600, Frankfurt/Main 1997.

Prinzig, Günter: Vom Umgang der Byzantiner mit den Fremden. In: Lüth, Christoph u. a. (Hg.): Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht, Köln-Weimar-Wien 1997, 117–143.

Roth, Klaus (Hg.): Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation, München 1996.

Roth, Klaus; Wolf, Gabriele (Hg.): Südslavische Volkskultur, Columbus (Ohio) 1994.

Schell, Dorothea: Coping with Foreigners in a Greek Village. In: Ethnologia Balkanica 4/2000, 117–129.

Schiffauer, Werner: Das Ideal der Segregation – Annäherungen an die urbane Kultur der türkischen Großstadt. In: Roth, Klaus (Hg.): Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne, München 1992, 101–117.

Stoilov, Krassimir: The problem of „guest and hospitality" in mono- and polyconfessional environments. In: Zhelyazkova, Antonia (Hg.): Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria, Sofia 1994, 302–311.

Stojanović, Dubravka: History Textbooks and the Creation of National Identity. In: Koulouri, Christina (Hg.): Teaching the history of Southeastern Europe, Thessaloniki 2001, 27–32.

Todorova, Maria: Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil, Darmstadt 1999.

Vowinckel, Gerhard: Verwandtschaft, Freundschaft und die Gesellschaft der Fremden. Grundlagen menschlichen Zusammenlebens, Darmstadt 1995.

Vucinich, Wayne S.: Some Aspects of the Ottoman Legacy. In: Jelavich, Charles; Jelavich, Barbara (Hg.): The Balkans in Transition. Essays on the Development of Balkan Life and Politics since the Eighteenth Century, Berkeley 1963, 81–114.

Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung, München 1993.

Zhelyazkova, Antonia (Hg.): Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria, Sofia 1994.

I. Wanderungen und Anpassungsstrategien

Karl Kaser

Zuwanderung, Ansiedlung und Integration in früher Zeit: drei europäische Zivilisationen (500–1500)

Die Fragen von Herkunft, „Urheimat", Zuwanderung und Ansiedlung zählen zu den am heftigsten diskutierten in den Ländern des südöstlichen Europa. Hatte sich in kommunistischer Zeit in manchen dieser strittigen Fragen ein historiografischer „Waffenstillstand" ergeben, so flackerten die Diskussionen nach 1989 erneut auf. Der Konsens wurde aufgekündigt und teilweise ältere Theorien wieder aufgegriffen. So etwa begann in der kroatischen Historiografie die These von der altiranischen Abstammung der Kroaten und Kroatinnen wieder eine viel diskutierte Rolle zu spielen (Budak, 1995). Auch in Slowenien wurde das Konstrukt einer vorslawischen – venetischen – Herkunft des slowenischen Ethnikums umfassend diskutiert (Tomažić, 1988). Gleichzeitig wurde die beinahe allseits akzeptierte Theorie von der „Urheimat" der slawischen Bevölkerung im Bereich von mittlerer Weichsel und Don infrage gestellt und die These einer generellen altiranischen Herkunft der Slawen aufgestellt (Kunstmann, 1996). Darüber hinaus wurde die bereits beinahe einhellig geteilte Auffassung, wonach das albanische Volk seine Wurzel in den beinahe 2000 Jahre vor unserer Zeitrechnung zugewanderten Illyrern hätte, schwungvoll infrage gestellt (Schramm, 1994). Die Historiografie wurde auch in die Streitigkeiten zwischen serbischer und albanischer Bevölkerung um den Kosovo verstrickt. Es ging und geht noch immer um die Frage, ob die illyrisch-albanische oder serbische Bevölkerung es war, die sich zuerst in der Region niederließ (Gashi; Kohl, 1997). In analoger Weise wurde die Frage aufgeworfen, ob es sich bei der griechischen Bevölkerung des südlichen Albanien um eine autochthone aus antiker Zeit oder um eine erst im 18. Jahrhundert zugewanderte handelt. Alle diese Fragen können nur deshalb immer wieder aktualisiert werden, weil die Quellenlage insbesondere hinsichtlich der Zuwanderung und Ansiedlung im frühen Mittelalter eine sehr schwierige ist und einen weiten Interpretationsspielraum offen lässt. Durch die Neuorientierung der nationalen Geschichtswissenschaften in der Transformationszeit werden diese Herkunftsfragen wieder aufgeworfen.

Abgesehen jedoch vom nationalistischen Aktualisierungspotenzial, das in diesem Themenfeld steckt, stellt dieses auch ein wichtiges historisch-anthropologisches Forschungsfeld dar. Interessant wäre es etwa, auf die Frage der Anpassung an die neuen geografischen, klimatischen und Machtbedingungen der Zuwanderer einzugehen, wie es Brunnbauer in seinem Beitrag „Die Menschen und ihre Umwelt. Anpassungsstrategien an den Naturraum" tut. Ebenso interessant wäre es, den Beziehungen zwischen einge-

sessenen und zuwandernden Bevölkerungen nachzugehen und zu fragen, weshalb sich Konflikte zwischen beiden Gruppen entwickelten, obwohl die Besiedlungsdichte spärlich war und kultivierbares Land für alle vorhanden war. Eine weitere lohnenswerte Frage wäre beispielsweise auch die nach der Art und Weise der Etablierung von Macht und Herrschaft sowie der Herausbildung von asymmetrischen Sozialbeziehungen.

I. Der Ausgangspunkt: das südöstliche Europa als attraktiver „Pull"-Faktor

Wir kennen das heutige südöstliche Europa als eine Region, die in wanderungspolitischer Hinsicht einen „Push"-Faktor darstellt. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind Menschen gezwungen abzuwandern, weil sie sich in der Region selbst kaum ihre Existenz sicherstellen können. Das war nicht immer so.

Aufgrund erstens seiner geografischen Lage – am westlichen Rand der eurasischen Steppengebiete – und zweitens wegen seiner offenkundig dünnen Besiedlung war das südöstliche Europa in dem Jahrtausend von etwa 500 bis 1500 n. Chr. Ziel intensiver Zuwanderungen von steppennomadischen Völkern. Die Zuwanderungen hingegen aus den mediterranen Bereichen sowie aus Zentraleuropa waren wesentlich geringer. Dieses Jahrtausend war hinsichtlich der Zuwanderung ein bewegtes. Wie bewegt dieses in kultureller Hinsicht gewesen sein muss, werden wir wohl nur mehr erahnen können: nomadische Viehzüchtergesellschaften stießen auf Eingesessene, die Landwirtschaft betrieben; zuwandernde Ackerbauern sahen sich mit einer etablierten spätantiken Stadtkultur konfrontiert; im Nordwesten wurde die Region von der so genannten „Ostkolonisation" berührt. In diesem Kapitel werden wir das Problem aufwerfen, ob und wie aus diesem Amalgam von so gänzlich unterschiedlichen Zuwanderungskulturen erstens integrierte und homogene Gesellschaften sowie zweitens „europäische" Gesellschaften entstanden. Für das westliche Europa waren in dieser Zeit die großen Zuwanderungen mehr oder weniger abgeschlossen; die germanischen Stämme hatten sich ihre Territorien bereits gesichert. Die Integration und Ausbildung des „westlichen" Gesellschaftsmodells in Form des „westeuropäischen Sonderwegs" hatte sich in ihren Grundzügen bereits vollzogen, als das südöstliche Europa ab der Mitte des 14. Jahrhunderts die letzte große, osmanisch-türkische Zuwanderungswelle aus Asien erlebte.

Trotz der ständigen Zuwanderungen veränderte sich in diesem Jahrtausend der geschätzte Bevölkerungsanteil im südöstlichen Europa an der europäischen Gesamtbevölkerung nur unwesentlich; betrug er im Jahr 500 etwa 20 Prozent, so wurde er für das Jahr 1450 auf 19 Prozent geschätzt.

Tabelle 1: Anteil der geschätzten Bevölkerung im südöstlichen Europa an der gesamteuropäischen 500–1450 (in Millionen)

Jahr	500	650	1000	1340	1450
Europa	27,5	18,0	38,5	73,5	50,0
Südöstl. Europa	5,5	3,5	9,5	13,0	9,5
Anteil in %	20	19	25	18	19

(Quelle: Russell, 1983: 21)

Vor dem Jahr 500 dürfte die Bevölkerung in Zentral- und Kleinasien sowie im zentralen und südöstlichen Europa stark zugenommen haben. Dies hatte möglicherweise mit einer Klimaerwärmung zu tun. Dieser Bevölkerungsanstieg könnte die Zuwanderungen aus Asien ausgelöst haben. Die Bevölkerung sank aufgrund verheerender Pestepidemien nach 542 wieder deutlich ab. Diese dauerten bis weit in das 7. Jahrhundert an. Erst zwischen 650 und 700 kam es wieder zu einem deutlichen Bevölkerungsanstieg; bis zum Jahr 1000 hatte sich die Bevölkerung im südöstlichen Europa beinahe verdrei- und bis 1340 beinahe vervierfacht. Die großen Pestepidemien ab 1347 ließen sowohl die gesamteuropäische wie auch jene im südöstlichen Europa um ein Drittel bis ein Viertel zurückgehen.

Zwischen etwa 650 und dem Jahr 1000 war die Bevölkerung von rund 3,5 auf 9,5 Millionen gestiegen. Dies war nicht allein auf einen natürlichen Bevölkerungsanstieg zurückzuführen, sondern zu einem wesentlichen Teil auch auf die Zuwanderungen aus dem Osten: Awaren, Slawen, Bulgaren und Ungarn.

II. Die Zuwanderungen: einige Beispiele

Reiterkulturen aus der Steppe

Die Wanderung von Bewohnern und Bewohnerinnen aus den eurasischen Steppenlandschaften über das südöstliche und zentrale Europa weist eine Jahrtausende alte Tradition auf. Das südöstliche Europa stellt die älteste Kontaktzone zwischen dem Nahen Osten, der Ägäis und Zentraleuropa dar. Von hier aus war die Donau leicht zu erreichen, die wichtiger als alle anderen europäischen Meridionalströme war. Über die Donau war sowohl das zentrale als auch das östliche Europa zugänglich. Bevor wir uns auf die aus dem Osten zuwandernden Gruppen konzentrieren, sollten wir unsere Perspektive verändern und einen Blick auf diesen weiten eurasischen Steppengürtel werfen.

Diese nordeurasische Steppe mit ihrer ungeheuren Ausdehnung von Ungarn bis in die Mandschurei stellt eine Welt für sich dar. Im südlichen Russland und in Westsibirien

gleichen diese Steppengebiete den nordamerikanischen Prärien und eignen sich bestens für Land- und Viehwirtschaft. In Zentralasien und weiter östlich allerdings sind sie Wüste und die Menschen, die hier leben, zum Nomadismus gezwungen.

Diese gesamte Zone zwischen den nördlichen Waldgebieten und der großen südlichen Gebirgszone, die Nord- und Südasien voneinander trennt, teilt sich in eine westliche und eine östliche Hälfte; diese durchliefen unterschiedliche historische Entwicklungen. Die Westhälfte beginnt mit der ungarischen Ebene und breitet sich über Teile Rumäniens und Bulgariens nach Süd- und Ostrussland zwischen Kaukasus und Ural aus. Sie setzt sich dann über Südsibirien und Kasachstan nördlich der persischen Platte bis zur Gebirgsbarriere, bestehend aus Pamir, dem Tianshan und dem Altaigebirge, fort. Die östliche Hälfte der Steppe entfaltet sich von diesen Gebirgsübergängen über die Wüste Gobi bis in die Mandschurei. Diese östliche Hälfte liegt höher, das Klima ist rauer und die Wüstenanteile sind größer, als dies in der westlichen Hälfte der Fall ist.

Während in der östlichen Hälfte die Mongoloiden (beispielsweise die Chinesen) dominieren, gehörte in der westlichen Steppe bereits die früheste bekannte Bevölkerung der weißen Rasse an. Während hier die meisten Völker Bestandteil der indoeuropäischen Sprachgruppen waren, zählten jene der östlichen Steppengebiete zu nichtindoeuropäischen Sprachgruppen. Erstere dürften sich in den Steppengebieten nördlich des Schwarzen Meeres und im Kaukasus-Bereich, in unmittelbarer Nähe zu Anatolien, wo die Hethiter und verwandte Sprachen ihres Imperiums schriftliche Spuren aus dem beginnenden zweiten Jahrtausend v. Chr. hinterließen, aufgehalten haben.

In diesem zweiten Jahrtausend hatte sich aus der westlichen Steppe kommend bereits die früheste bekannte Bevölkerungsschicht angesiedelt: die Griechen, Illyrer und Thraker, die alle zur indoeuropäischen Sprachgruppe zählen. Die griechische Zuwanderung begann um 1900 und war mit der Zuwanderung der Dorer (etwa 1200) abgeschlossen. Sie besiedelten die Inseln der Ägäis, die Westküste Kleinasiens und das Schwarzmeergebiet. Die illyrischen Stammesverbände hatten sich im Verlauf des zweiten Jahrtausends über die westliche Hälfte der Balkanhalbinsel ausgebreitet, bis sie um 1200 im heute nordgriechischen Bereich auf die griechische Bevölkerung trafen. Etwa zu dieser Zeit wurde die Osthälfte des südöstlichen Europa von der thrakischen Bevölkerung besiedelt.

Dieser ersten bekannten Bevölkerungsschicht aus der westlichen Steppe, die sich um 1900 v. Chr. über die südosteuropäischen Regionen auszubreiten begann, sollten 2000 bis 3000 Jahre danach weitere Ethnien folgen – sie sollten nomadischer Herkunft sein, wie Griechen, Illyrer und Thraker auch –, aber sie stammten aus der östlichen Steppe und gehörten nicht einer der indoeuropäischen Sprachgruppen an: Hunnen, Awaren, Bulgaren, Mongolen und Türken. Das östliche und südöstliche Europa wurde von deren Reichsbildungen zumeist nur am Rande einbezogen; territoriale Zentren dieser mitunter riesigen Imperien bildeten die weiten Steppen. Die Frage ist berechtigt, weshalb derartig ausgedehnte Reiche in kurzer Zeit entstehen konnten. Die Antwort liegt zumindest teilweise in der nomadischen Wirtschaftsweise begründet.

Nomadische Wirtschaftsweise

Es müssten viele unterschiedliche Varianten des nomadischen Wirtschaftens in der Steppe unterschieden werden (nah- und fernwandernder Kamel- und Pferdenomadismus, Transhumanz, Gebirgshirtenwesen). Hier kann nur auf einige grundsätzliche Prinzipien dieser Wirtschaftsweise hingewiesen werden. Dieser Hirtennomadismus ist eine hochspezialisierte Form des Wirtschaftens und ermöglicht die ökonomische Nutzung der wüstenartigen Steppengebiete, die anderwärtig nicht zu bewohnen wären. Die meisten dieser Nomaden waren Reiter. Das Pferd dominierte alle Aspekte eines Nomadenlebens. Im Unterschied zu den Pferden, die im westlichen Europa bevorzugt wurden, war es kleiner und gedrungener. Es war ausdauernd und konnte mit großen Temperaturunterschieden zu Rande kommen. Die Reitervölker waren damals aufgrund ihrer Schnelligkeit und Flexibilität sesshaften Völkern in militärischen Auseinandersetzungen überlegen. Sie waren exzellente Reiter und Meister der Reiterkriegsführung. Diese Eigenschaften hatten auch einen Hintergrund in ihrer Wirtschaftsweise. Ihre Herden, die über weite Distanzen von Winter- zur Sommerweide und umgekehrt begleitet werden mussten, waren immer großen Gefahren ausgesetzt; ein militärisch abgesicherter Schutz bildete eine Grundvoraussetzung des ökonomischen Überlebens. Der Bogen als Waffe und der sich im 6. Jahrhundert n. Chr. durchsetzende Steigbügel waren weitere wesentliche Attribute dieser Reiterkrieger. Diese auf der Schnelligkeit des Pferdes beruhende Wirtschafts- und Kriegsorganisation führte auch dazu, dass Reiche rasch entstanden, aber auch wieder rasch untergehen konnten – viel rascher, als dies bei sesshaften Ethnien der Fall war.

Bei der räumlichen Organisation und der Aufstellung des Heeres spielten kosmologische Vorstellungen eine wesentliche Rolle: Die Himmelsrichtungen, Farben und Zahlen dienten der Herstellung einer kosmischen Ordnung; darauf wird weiter unten noch zurückzukommen sein.

Die Heeresordnung auf der einen Seite und die Stammesordnung auf der anderen waren Prinzipien, auf denen die Steppenreiche aufbauten; sie gestalteten die Gesellschaft bis in die kleinste Einheit. Sie wirkten sich auch auf die Grundeinheit des Nomadenlebens aus, nämlich das „Lager“, das sich mehrere Sippen oder Familien mit den Sklaven und anderen Abhängigen teilten. Auch auf die Ordnung der Begräbnisstätten wirkte sich die Stammes- und Heeresordnung aus.

Reichsbildungen

Die Hunnen – ursprünglich in Zentralasien beheimatet – waren die erste einer Reihe von nichtindoeuropäischen Völkerschaften, mit denen Europa – kurz zumindest (373/75) – Bekanntschaft machte. In der Pannonischen Tiefebene hatten sie sich jedoch vor diesen

vergeblichen Kriegszügen nach Westeuropa über eine längere Zeit aufgehalten. Während weitere Gruppen wie die Akatziren oder Oguren im 5. Jahrhundert in das östliche Europa gelangten, waren es die Awaren, die sich 568 bis 822 in der ungarischen Tiefebene niedergelassen hatten. Sie stammten aus dies- und jenseits des Tianshangebirges und hatten gegen Ende des 4. Jahrhunderts ihre Herrschaft über Zentralasien errichtet; diese Herrschaft ging zwischen 552 und 555 zu Ende, als sie von den Türken gestürzt wurde. Ein Teil der geschlagenen Awaren wandte sich über verschiedene Zwischenstationen Richtung Westen, und nach Abzug der Langobarden nach Italien konnten sie sich 568 in der Pannonischen Tiefebene niederlassen.

Aufgrund des geringen Namenmaterials, das von ihnen bekannt ist, lässt sich nicht eindeutig klären, welche Dialekte der Turk- oder mongolischen Sprachen sie gesprochen haben. Fest steht jedoch, dass sie ihre Steppentraditionen fortgeführt haben; die Männer trugen weiterhin ihre traditionellen Zöpfe sowie die charakteristischen Gürtel mit Nebenriemen und den kunstvollen Gürtelbeschlägen. 822 endet nach zweieinhalb Jahrhunderten ihre Herrschaft mit der militärischen Niederlage gegen das Heer Karls des Großen.

Gut siebzig Jahre später ersetzte eine andere Reiterkultur aus den westlichen Steppengebieten die awarische Herrschaft in der Pannonischen Ebene. Es waren nun die der finnougrischen Sprachgruppe angehörenden Ungarn, denen die Inbesitznahme der Ebene gelang. Die Urgeschichte der Ungarn oder Magyaren, wie deren Eigenbezeichnung lautet, ist nur hypothetisch nachzuvollziehen. Aufgrund von sprachwissenschaftlichen und archäologischen Daten vermutet man heute, dass die finnougrischen Völker sich im 4. Jahrtausend v. Chr. an den östlichen Ausläufern des Ural und entlang des Ob herausgebildet haben. Als Urheimat der uralischen Völker, welche auch die Finnougrier umfassen, wird heute vorwiegend Westsibirien angenommen. Jedenfalls wurden noch im 8. Jahrhundert n. Chr. über den Ural hinweg sowie in den Waldgebieten Nordrusslands finnougrische Völkerschaften erwähnt. Noch heute leben Nachfahren von ihnen in diesem Bereich. Auf ihrer Westwanderung erreichten sie zuerst die mittlere Wolga, dann den mittleren Don, bis sie schließlich in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts in dem von ihnen als „Etelköz", dem Steppengebiet zwischen Karpaten und Dnjepr nördlich des Schwarzen Meers, bezeichneten Gebiet angekommen waren. Verschiedene Ereignisse zwangen den magyarischen Stammesverband unter der Führung ihres Großfürsten Arpád im Jahr 895 zur Weiterwanderung über die Karpaten hinweg in die Pannonische Tiefebene. Die Magyaren lebten zur Zeit ihrer Landnahme in einem Stammesbund, wobei die oberste Macht durch den sakralen Herrscher „Kende" und den Sachwalter, den Heerführer „Gyula" ausgeübt wurde. Die Stämme, angeblich sieben, waren unterschiedlicher Herkunft: Neben jenen, die eine finnougrische Sprache sprachen, gab es auch türkische Gruppen. Sie assimilierten die restlichen Awaren und Slawen und schließlich auch verschiedene Zuwanderer aus dem Osten, die Ende des 10. Jahrhunderts zuwanderten (Bulgaren, Petschenegen).

In der Tiefebene angekommen, wurde das Land systematisch auf die Stämme und ihre Sippen verteilt. Noch musste der Großfürst seine Macht mit der einflussreichen Stammes- und Sippenaristokratie teilen, bis schließlich zu Beginn des 11. Jahrhunderts deren Macht durch den zum ersten ungarischen König gekrönten Stephan I. (im Jahr 1000) gebrochen werden konnte. Damit waren auch die Reste der traditionellen Steppenordnung zerschlagen.

Noch zu der Zeit, als die Awaren in der Pannonischen Ebene geherrscht hatten, hatte das turkotatarische Reitervolk der Bulgaren südlich der Donau binnen kürzester Zeit seine Herrschaft etabliert. Erstmals ist 354 in den historischen Quellen von den Bulgaren die Rede. Obwohl sie den Turkvölkern zuzuordnen sind, zieht die bulgarische Wissenschaft jedoch den Ausdruck „Protobulgaren" vor. Ursprünglich hatten die Vorfahren der späteren Bulgaren zentralasiatische Regionen bewohnt, speziell die Gebiete um den Altai. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts lebte ein Zweig von ihnen nördlich des Kaukasus, ein anderer im Gebiet zwischen Dnjepr und Pruth und ein dritter in Pannonien. In der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts setzte sich ein Teilverband dieser protobulgarischen Stämme südlich des unteren Donaugebiets fest und übernahm sofort die politische Führung über die dort bereits siedelnden Slawen. 681 wurde dieses bulgarische Reichswesen vom Byzantinischen Reich anerkannt. Dieses Reich beruhte von Anfang an auf einer starken Zentralmacht. An der Spitze stand ein Chan, der die oberste gesetzgebende, gerichtliche und vollziehende Macht innehatte. In der Verwaltung spielte die protobulgarische Stammesaristokratie die Hauptrolle. Dies kam auch klar in den Bezeichnungen der verschiedenen Verwaltungsämter zum Ausdruck, die in der Nomenklatur aller Turkstämme und -völker entsprechende Parallelen haben, wie eben der Herrschertitel Chan.

Das vorläufig letzte Mal kamen die Menschen des südöstlichen Europa um die Mitte des 13. Jahrhunderts mit Steppennomaden in Kontakt – den Mongolen. Diese, eine Gruppe von Stämmen aus der nordöstlichen Mongolei mit einer langen Nomadentradition, scheiterten um die Mitte des 12. Jahrhunderts erstmals daran, sich politisch zu vereinigen. Dies gelang dann Tschingis Chan, einem Mitglied einer aristokratischen Familie, Anfang des 13. Jahrhunderts. Er etablierte eine effiziente Armee, die auf ständige Eroberung aus war. So wurde 1238 Moskau erobert und 1241 die ungarische Armee geschlagen und das Land verwüstet. 1242 musste allerdings die Kriegskampagne Richtung Europa eingestellt werden. Seine und die Kriegsunternehmungen seiner Enkelsöhne führten zur Gründung eines gigantischen Imperiums, das sich vom Pazifik im Osten bis zur Donau im Westen und von Sibirien bis in das heutige Burma erstreckte. Allerdings war dessen Existenz nur eine kurze Dauer beschieden. Bereits Mitte des 13. Jahrhunderts begann der Zerfallsprozess. Aber selbst die vier Fragmente des Reichs bildeten in der Folge noch umfangreiche Imperien.

Das politische System des Reichs und der Nachfolgestaaten hatte auf der Interaktion zweier Bevölkerungsgruppen beruht: den herrschenden Nomaden (von mongolischer,

aber auch türkischer Herkunft) und den unterworfenen sesshaften Bevölkerungen. Erstere hatten Heeresführung und Verwaltung inne, Zweitere hatten Abgaben und Steuern zu zahlen.

Die Slawen – sesshaft gewordene Steppennomaden?

Über die Herkunft der slawischen Völker gibt es mehrere Hypothesen, die einander widersprechen. So geht etwa eine von einer vermuteten gemeinsamen „Urheimat" in den nördlichen Waldgebieten des östlichen Europa aus. Spätestens etwa 1000 v. Chr. sollen sie sich dort angesiedelt haben. Das Zentrum des slawischen Siedlungsgebiets soll zwischen den Flussgebieten der mittleren und oberen Weichsel und des mittleren Dnjepr gelegen sein. In dieser Zeit soll sich auch die als „urslawisch" bezeichnete Sprache herausgebildet haben. Im sechsten Jahrhundert n. Chr. dürften die Slawen bereits umfangreiche Gebiete im östlichen Europa besiedelt haben, als massive Abwanderungen nach Ost, West und Süd einsetzten.

Eine andere Hypothese stellt eine stärkere Verbindung zur Kosmologie und Farbsymbolik der Steppennomaden her. Die in den verschiedenen Teilen Asiens in sehr früher Zeit nachweisbare kosmologische Farbensymbolik wurde durch die Wanderungen slawisierter Völker weit in das südöstliche Europa gebracht. Im Sanskrit ist das entsprechende Wort für „Farbe" *varna*, was gleichzeitig auch „Ordnung" bedeutet. Eine Reihe von Steppenvölkern hatte mit bestimmten Farben bestimmte Teile der Völker und ihre geografische Position im Vergleich zu anderen oder ihre primäre Funktion (Opferdarbringung, Krieg, Produktion) bezeichnet. Die Hauptfarben waren weiß, rot und schwarz. Folgende steppennomadische Ethnien waren zumindest in zwei Gruppen, weiß und schwarz, geteilt: die Sarmaten, Bulgaren, Chasaren, Tataren, Ugrier und Kumanen. Selbst die den Thrakern (Dakern) nachfolgenden Rumänen und die von den Illyrern sich ableitenden Albaner haben diese Farbensymbolik im Mittelalter, wenngleich in veränderter Bedeutung, noch verwendet.

Wenn wir nun zu den slawischen Gruppen kommen, so waren die russischen Gebiete ursprünglich in weiße, rote und schwarze eingeteilt: Weißrussland (östlich) am oberen Dnjepr, Rotrussland (südlich) im galizischen Bereich und Schwarzrussland (nördlich) nördlich der Priprjet-Sumpfgebiete (was dem heutigen „Weißrussland" entspricht). Die griechischen Stämme hatten nach ihrer Ansiedlung die sie umgebenden Meere nach diesem Farbenkanon eingeteilt: das Weiße Meer (östlich), das Rote Meer (südlich) und das Schwarze Meer (nördlich).

Während des 6. und 7. Jahrhunderts wanderten Gruppen von Slawen in das südöstliche Europa ein. In der Zeit zwischen 518 und 527 überschritten sie die untere Donau mehrmals; das Byzantinische Reich konnte schließlich seine Donaugrenze nicht mehr halten, und die slawischen Einwanderer drangen bis auf die südliche Peloponnes-Halb-

insel und die ägäischen Inseln vor. Die Namen der Stämme, die sich im makedonischen und nordgriechischen Bereich niederließen, sind ebenso bekannt wie die Namen der acht Stämme, die sich im bulgarischen Bereich – noch vor der Ankunft der turkotatarischen Bulgaren – angesiedelt hatten. Die zweite Einwanderungsrichtung war auf die zentralen und nördlichen Regionen gerichtet: Über die Karpaten, die Donau, Drau und Save wanderten verstärkt seit dem 7. Jahrhundert slawische Stämme und Stammesverbände zu. Zu Beginn des 7. Jahrhunderts hatten sie die adriatische Küste erreicht. Im Jahr 613 oder 614 wurde Solin (Split), die Hauptstadt des Byzantinischen Reichs in Dalmatien, erobert und zerstört.

Wenige Zeit später, wahrscheinlich um das Jahr 626, wanderten die Stammesverbände der Kroaten und Serben zu. Interessanterweise wurden die Siedlungsgebiete der Kroaten in Rot- und Weißkroatien unterteilt: Weißkroatien war die westliche – dalmatinische – Siedlungsregion und Rotkroatien südlich davon; und ein Teil der Serben nannte sich „Weiße Serben". Dies lässt darauf schließen, dass sie vor ihrer Zuwanderung intensive Kontakte zu Steppenvölkern hatten oder selbst ursprünglich aus der Steppe kamen, sich vor der Zuwanderung slawisierten und vielleicht sesshaft wurden. Die Kroaten hatten ein „Weißkroatien" am oberen San- und Dnjestrfluss und ein „Schwarzkroatien" am Oberlauf der Oder errichtet gehabt. Theoretisch müsste ein „Rotkroatien" südlich davon existiert haben; Belege gibt es dafür nicht. Nur ein Teil der Serben, nämlich die „weißen Serben", dürften in das südöstliche Europa zugewandert sein. So bleibt über die Herkunft und ihre ursprüngliche Verbindung zur Steppe viel Spielraum zur Hypothesenbildung. Eine dieser geht beispielsweise davon aus, dass sowohl Serben als auch Kroaten in ihrem staatlichen, kulturellen und namenkundlichen Bereich viele Ähnlichkeiten zu Nomadenvölkern teils sarmatischer, teils türkischer Herkunft hätten. Nach dieser Auffassung – sie wird auch als „iranische Theorie" bezeichnet – wird es für wahrscheinlich gehalten, dass die beiden Ethnien in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten zwischen dem Nordabhang des Kaukasus, dem Schwarzen und dem Kaspischen Meer gelebt hatten, bevor sie im Zuge der Westwanderung der Steppenvölker in die Gebiete nördlich der Karpaten gekommen sein dürften, wo sie slawisiert worden sind.

Eine weitere Theorie formuliert eine nord- oder ostiranische Steppenherkunft viel rigider, und zwar aufgrund historisch-onomastischer Beweisführung: Sowohl die Bezeichnung „Slawen", „Kroaten", vielleicht auch „Serben" seien altiranischen Ursprungs; das bedeutet, dass auf eine sehr alte slawisch-iranische Kontaktphase zu schließen ist, die in die Zeit Zarathustras (um 630 bis 553 v. Chr.) zurückreicht. Es ist von einer ganz oder halbnomadisierenden Lebensweise dieser „angehenden" Slawen auszugehen. Allem Anschein nach gelangte ein kleinerer Teil dieser Slawen ausgehend vom Bereich zwischen Kaspischem und Schwarzem Meer nach Nord- und Mittelwestrussland, der größere Teil jedoch von Vorderasien in das südöstliche und von hier aus ab der Mitte des 6. Jahrhunderts weiter ins östliche Europa. Vor ihrem Eintreffen im südöstlichen Europa hatten alle nur den Oberbegriff „Slawen" getragen. Mit der nun beginnenden Auflösung alter

und der Bildung neuer gentiler Strukturen wurde es offenbar notwendig, die neu entstehenden Verbände gründlicher zu differenzieren. Die nach Norden und weiter nach Osten wandernden Gruppen kamen nach dem onomastischen Befund zu schließen vor allem aus Dalmatien, Makedonien und dem nordgriechischen Epirus. Auf der Grundlage dieser Beweisführung ist eine Wanderung der Slawen von Ost- nach Mitteleuropa – wie es die lange vorherrschende Lehrmeinung besagte – ausgeschlossen.

Wir sehen also, dass das südöstliche Europa neben der frühen steppennomadischen griechischen, illyrischen und thrakischen Besiedlung in dem Jahrtausend zwischen 500 und 1500 hauptsächlich von Bevölkerungsgruppen besiedelt wurde, die wiederum aus Steppengebieten kamen. Mit ihnen verbreiteten sich viele Elemente der Steppenkultur, und es ist die Frage, ob und wie es gelingen würde, diese in die bestehenden Strukturen zu integrieren. Konkret: War das Byzantinische Reich oder „Commonwealth“, wie es auch bezeichnet wurde, zur Integration in der Lage oder wurde es selbst desintegriert? Konnte das Byzantinische Reich diese starken Zuwanderungen als eine Chance für eine Renaissance nutzen?

Bevor wir uns dieser Frage zuwenden, müssen wir uns noch mit zwei Kulturen in den westlichen und nördlichen Zonen der Region beschäftigen, die für diese Fragen nicht unerheblich sind. An den westlichen Rändern waren dies Ausläufer der romanischen und an den nördlichen diejenigen der germanischen Welt, die sich mit den Zuwanderern aus dem Osten auseinander zu setzen hatten.

Romanische Zuwanderungen

Die romanischen Welten im südöstlichen Europa waren im Großen und Ganzen auf die küstenländischen Anteile der östlichen Adria und des Ionischen Meeres beschränkt – wenn wir von der rumänischen und der vlachischen Bevölkerung vorerst absehen. Die früheste römische Bevölkerung kam im Zuge der römischen Eroberungen seit dem ersten Angriff gegen die Illyrer (229/28 v. Chr.) in die Region. Seit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert wurden römische Provinzen eingerichtet; etwa die Provinz Illyricum mit Sitz in Solin (bei Split) und die Provinz Dacia (105 n. Chr.) etwa im Bereich des heutigen Rumänien. Damit setzte ein Prozess der Romanisierung ein, der auch die Unterworfenen in mehr oder minder starkem Umfang erfassen sollte. Ein effizienter Verwaltungsapparat wurde errichtet, eine Armee stationiert, die gesamte Region durch die Errichtung von Straßen verkehrstechnisch erschlossen, Städte gegründet und die wirtschaftliche Integration in das Imperium Romanum eingeleitet. Dieser Prozess wurde durch die Ansiedlung römischer Soldaten, Kolonisten und Kaufleute gefördert. Die römische Kolonisation war allerdings nur an der adriatischen Ostküste stark. Die Sprachgrenze zwischen dem Lateinischen und dem Griechischen verlief etwa entlang der Linie Tirana – Skopje – Donau.

Genauso wenig wie das südöstliche Europa vollständig romanisiert werden konnte, konnte sich die römische Bevölkerung überall halten. Nach der slawischen Zuwanderung sah die Situation für die Romanisch sprechende Bevölkerung so aus, dass sie sich in Istrien an der West- und Südküste halten konnte, während das Innere slawisch wurde. Im Kroatischen Küstenland („Primorje") wurde sie mit Ausnahme der Stadt Fiume/Rijeka zu einer Minderheit. In Dalmatien, das im späten Mittelalter unter venezianische Kontrolle kam, konnte sie sich jedoch, vor allem in den Städten Zara/Zadar, Sebenico/Šibenik und Spalato/Split, als „Romani", „Latini", „Dalmatini" bezeichnet, das Mittelalter hindurch behaupten; darüber hinaus auch in Dubrovnik.

Die römische Provinz Dacia in den später rumänischen Gebieten hatte lediglich 170 Jahre (105–275 n. Chr.) bestanden. Die dakische Bevölkerung wurde in dieser Zeit allerdings intensiv romanisiert. Anders wäre es schwerlich zu erklären, wie sich die romanische Sprache trotz der Völkerwanderungen und slawischen Ansiedlungen in diesem Gebiet halten hätte können.

Ein anderes Problem stellt die ethnische Gruppe der Vlachen dar. Wir haben davon auszugehen, dass es sich dabei um eine romanisierte Bevölkerungsgruppe handelt, die nach dem Abzug der römischen Armee und der slawischen Zusiedlung und Zerstörung der Städte an der adriatischen Küste in die Gebirgsregionen des Hinterlandes abgewandert ist. In den spätmittelalterlichen Quellen lernen wir sie als Vlachen kennen, die ein hirtennomadisches Leben führten, teilweise einen romanischen Dialekt sprachen, zum Teil aber bereits von der albanischen und slawischen Bevölkerung assimiliert waren. Als Karawanenführer und Händler etablierten sie eine Gebirgskultur, mit Städten und Dörfern in den unzugänglichen Gebirgszonen.

Wir sehen also, dass es zwischen der Steppen- und der romanischen Bevölkerung von Anfang an zu einer Interaktion kam, die – in ihren Anfängen zumindest – nicht friedlich verlief.

„Ostkolonisation"

Der Beginn deutscher Siedlungs- und Kolonisationstätigkeit im südöstlichen Europa ist für die Zeit nach dem Sieg Karls des Großen über die Awaren in der Pannonischen Tiefebene anzusetzen. Nachdem die awarische Bevölkerung zum Großteil abgezogen war, wurden erste deutsche Kolonisten angesiedelt. Eine Urkunde aus dem Jahr 860 nennt 35 deutsche Siedlungen in Pannonien, die allerdings noch im Verlauf der magyarischen Zuwanderung gegen Ende des 9. Jahrhunderts zerstört worden sein dürften.

Die eigentliche Phase der deutschen Ostkolonisation setzt mit dem 11. Jahrhundert ein und war bis zum 14. Jahrhundert abgeschlossen. Diese Rodungskolonisation, von deutschen Grundherren geleitet und von bäuerlichen Untertanen durchgeführt, sollte einerseits weit in das zentrale Europa und in das Baltikum reichen, andererseits slowaki-

sche, slowenische, ungarische, siebenbürgische und kroatische Gebiete erfassen. Gruppen sächsischer Bergleute wanderten nach Zentralserbien, wo sie im Auftrag der serbischen Könige die Silberminen ausbeuteten.

In Südkärnten, in der Untersteiermark und in Krain war die Ansiedlung deutscher Bauern von Norden nach Süden hin zahlenmäßig abnehmend. Die dem relativ geschlossenen Siedlungsgebiet deutlich vorausliegende und von deutschen Bauernfamilien besiedelte Region Gottschee/Kočevje wird zu Beginn des 14. Jahrhunderts erstmals erwähnt.

Im slowakischen Gebiet begann eine intensivere Ansiedlung von Deutschen im 13. Jahrhundert. Vor allem nach dem erwähnten Mongoleneinfall (1241), der Verwüstungen und Vertreibungen zur Folge hatte, wurden deutsche Kolonisten um Pressburg/Bratislava, in der Mittelslowakei und im Bereich der Zipser Bergbaustädte angesiedelt. Die Hauptstadt dieser 24 Städte war Leutschau/Levoča. Im engeren Ungarn war im 12. Jahrhundert die Ansiedlung von deutschen Kolonistenfamilien wieder aufgenommen worden; die Hauptansiedlung erfolgte allerdings auch hier erst nach 1241. Ähnliches gilt für das damals ungarische Siebenbürgen. Auch hier hatte die Ansiedlung von deutschen Siedlern, die von den ungarischen Königen in das Land gerufen worden waren, im 12. Jahrhundert begonnen. Spezielle Privilegien aus dem Jahr 1224 bildeten bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts die Rechtsgrundlage für die Siebenbürger Sachsen.

III. Interaktion, Integration und „Europäisierung“

Wenn wir die Ergebnisse der Zuwanderungen in dem turbulenten Jahrtausend zwischen 500 und 1500 beurteilen – die osmanischen Eroberungen wollen wir noch nicht in Betracht ziehen –, so können wir folgendes festhalten:

- In diesem Jahrtausend war das südöstliche Europa für Migrantenfamilien aus den romanisch-italienischen Gebieten, den zentraleuropäisch-deutschen Regionen und den eurasischen Steppengebieten attraktiv. Die letztere Gruppe bringt quantitativ die meisten Zusiedlerfamilien in die Region.
- Ein Großteil der Zuwandernden entstammte einer nomadischen Tradition: hochspezialisierte Viehzucht, das Pferd als Fortbewegungs- und Kriegsführungsmittel; Handel und Austausch von Gütern, die durch wirtschaftliche Spezialisierung bedingt sind, sowie eine Raumvorstellung, die von der raschen Durchquerung weiter Ebenen auf Pferden geprägt ist, sind Attribute dieser Kultur. Ihre Häuser hatten, wie im Falle der Protobulgaren, ein jurtenartiges Aussehen – den Jurten (Kuppeldachzelte) der Steppennomaden ähnlich: ein runder Grundriss, zuerst halb in die Erde eingetieft, später überirdisch aus Holz und Stein.
- Die meisten slawischen Gruppen scheinen bereits als sesshafte Ackerbauern in das südöstliche Europa gekommen zu sein. Ihrer Tradition entsprach das Pferd als

Zugtier, eine breite Palette an gemischter Landwirtschaft und Viehzucht sowie die Subsistenzwirtschaft, die auf Handel und Austausch von Gütern auf nur niedrigem Niveau angewiesen ist, sowie eine Raumvorstellung, die sich von der Fortbewegungsgeschwindigkeit des Menschen ableitete. Ihre Dörfer waren in Haufenform angelegt, die Ackerfluren der Dörfer und ihre Nutzung nicht systematisch strukturiert.

- Die deutsche Kolonisation war eine auf Landwirtschaft basierende. Ebenso wie die slawischen Zusiedler war sie zur Gewinnung von kultivierbarem Boden auf Brandrodung angewiesen. Doch wie es scheint, war sie in den beiden Fällen unterschiedlich organisiert und hatte unterschiedliche Auswirkungen (siehe weiter unten). Ihre Agrartechnologie unterschied sich ebenso deutlich von der slawischen: der schwere Radpflug anstatt des leichten Ritzholzes der Slawen, die Dreifelderwirtschaft anstatt Brandwirtschaft und Zweifelderwirtschaft, organisierte Dorfanlagen und Dorfformen, die auf die ökologischen Rahmenbedingungen Rücksicht nahmen.
- Die romanische Bevölkerung war in den ostadriatischen Gebieten eine urbanisierte und auf eine starke antike Tradition aufbauende. Diejenigen, die aus diesem Milieu zu flüchten gezwungen waren, nahmen Formen der nomadischen Weidewirtschaft an – allerdings grundsätzlich andere, als sie dem Nomadismus der Steppe entsprachen.

Nomaden und Sesshafte, Menschen aus römisch-urbanen Traditionen, Menschen aus der eurasischen Steppe und solche aus Zentraleuropa, Menschen und Kulturen unterschiedlicher Tradition traten also in diesem Jahrtausend einerseits in gegenseitige und andererseits mit einem Byzantinischen Reich in Interaktion, das zu Beginn dieses Jahrtausends weite Teile des südöstlichen Europa beherrschte, und einem Fränkisch-Deutschen Reich, das seine Interessen auch in Richtung des südöstlichen Europa lenkte; aber auch in eine Interaktion mit einer vom byzantinischen Kaisertum dominierten Ostkirche und einer von weltlicher Dominanz losgelösten Westkirche. Wir wollen nun dieses Interaktionsgeflecht auf zwei Ebenen ansehen; einerseits jene zwischen den Kulturen und dann jene zwischen den Kulturen und den genannten Institutionen.

Interaktion zwischen den unterschiedlichen Kulturen

Wir können auf dieser Ebene lediglich zwischen Krieg und Frieden unterscheiden – zu wenig Einblick ermöglichen uns die Quellen jener frühen Zeit für die Unterscheidung verschiedener friedvoller Zustände. Wenn wir von einer zwar nicht massiven, so aber doch zahlreichen slawischen Einwanderung ausgehen, so können wir eine erstaunliche Interessengemeinschaft zwischen den sesshaften Slawen und den Steppennomaden der Awaren feststellen, wenn es wirklich stimmt, dass Erstere sesshaft waren. Sie schlossen sich offenkundig zusammen, um gemeinsam neues Land zu sichern. Die Auseinander-

setzungen zwischen diesen beiden Gruppen und den bereits Ansässigen – vor allem mit den Städten – waren kriegerisch. Wie bereits erwähnt, Dalmatien wurde verwüstet und die Stadt Solin zerstört; im Süden der Balkanhalbinsel griffen die Slawen Saloniki zweimal – allerdings erfolglos – an. Aber nur der erste Vorstoß der Slawen dürfte von kriegerischen Auseinandersetzungen geprägt gewesen sein. Für die darauf folgenden Jahrhunderte müssen wir uns eher eine allmähliche und friedliche Aneignung von kultivierbaren Flächen durch die slawische Bevölkerung vorstellen. Die Bevölkerungsdichte war äußerst gering und ein Kampf um bessere Böden nicht notwendig. Slawische Toponyme in vielen Tälern Rumäniens, Griechenlands oder Albaniens zeugen davon, dass es ihnen auch möglich war, sich niederzulassen, wo wir auch die Anwesenheit von Vorsiedlern zu vermuten haben. Erst allmählich sind die Slawen auch in den Gebirgen nachweisbar, wo sie sich offenbar der nomadischen oder halbnomadischen Lebensweise der Vlachen und Albaner anschlossen. Auch dies dürfte sich über einen Weg friedlicher Interaktion vollzogen haben.

In vielen Regionen blieben die Slawen gegenüber den Alteingesessenen noch lange in der Minderheit, wenngleich es ihnen gelang, eine politische Führungsrolle zu übernehmen. Die Nachbarschaft zwischen den militärisch und organisatorisch überlegenen Zuwanderern und den Nichtslawen wird verschiedene Formen angenommen haben: von einem bloßen Nebeneinander über die Tributherrschaft bis zur Beutegemeinschaft in den Kriegen gegen das Byzantinische Reich. Die Slawisierung weiter Teile des südöstlichen Europa müssen wir uns als langwierigen Prozess vorstellen, dem sich Griechen, Illyrer/Albaner und Romanen/Rumänen zu widersetzen vermochten.

Interessant wäre es zu verfolgen, wie sich diese Interaktion dort vollzog, wo – wie im bulgarischen Fall – slawische Mehrheit und protobulgarische Minderheit als Ansiedler zusammentrafen und zu einer Symbiose fanden. Im Einzelnen ist dies nicht nachzuvollziehen. Was wir allerdings wissen, ist, dass sich in den bulgarischen Gebieten zuerst die bereits erwähnten acht slawischen Stämme ansiedelten und dann zur Mitte des 7. Jahrhunderts eine protobulgarische Minderheit die Herrschaft übernahm und binnen kürzester Zeit eine funktionierende Staatsorganisation etablierte. Die archäologischen Überreste zeigen uns, dass in den ersten zwei Jahrhunderten nach der Staatsgründung verschiedene Merkmale der protobulgarischen Kultur gegenüber der slawischen dominierten. So brachten im Unterschied zu den Slawen die Protobulgaren eine voll entwickelte schriftliche Tradition mit, die Analogien in jener der frühen Turkvölker hat. An zahlreichen bulgarischen Orten haben sich die Runenzeichen der Schrift erhalten. Diese Schrift wurde allerdings nach der Staatsgründung bald durch die griechische ersetzt, weil diese weiter verbreitet war.

Es gibt jedoch auch einige protobulgarische Inschriften in griechischen Buchstaben. Diese wurden in Stein gemeißelt und haben Chroniken, triumphale Ereignisse oder Memoriale zum Inhalt. Aus diesen Inschriften und anderen Chroniken (z. B. dem „Namensverzeichnis der bulgarischen Chane") geht hervor, dass die Protobulgaren einen

sehr genauen Weltkalender kannten. Dessen Zeitrechnung beruhte auf einem zwölfteiligen Tierzyklus.

Die Steinskulptur und das Relief nahmen einen wichtigen Platz in ihrem Kunstschaffen ein. Wohl eine der bekanntesten Schöpfungen der protobulgarischen Steinplastik stellt das Reiterrelief auf den Madarafelsen dar. Über den Inhalt der Szene ist man sich nicht ganz einig: ein bulgarischer Chan, ein mythischer Held, eine Personifizierung des obersten Gottes Tangra? Jedenfalls handelt es sich um den formalcharakteristischen Ausdruck dieser Reiternomadengesellschaft der eurasischen Steppe. In Ritzzeichnungen sind weitere ähnliche Reiter in großer Zahl in verschiedenen frühbulgarischen Städten dargestellt.

Von der zahlenmäßig dominierenden slawischen ackerbäuerlichen Gesellschaft nach zwei bis drei Jahrhunderten assimiliert, haben die Protobulgaren also dauerhafte Spuren hinterlassen. Zur Beantwortung der Frage, wie diese Assimilation verlaufen sein könnte, gibt es nur wenige Hinweise. Die Annahme des Christentums im Jahr 864 wirkte vereinheitlichend, Vertreter des slawischen Stammesadels wurden mit wichtigen Positionen im Staatsdienst betraut; der Stammesadel beider Gruppen verschwägerte sich, bis schließlich auch in der Staatsverwaltung die slawische Sprache die protobulgarische, von der nur etwa 50 Worte erhalten sind, ersetzte. Diese Assimilation, die sich Schritt für Schritt vollzog, schlug sich auch in den Begräbnisstätten nieder. Während die Slawen Urnengräberfelder errichteten, bevorzugten die Protobulgaren die Körperbestattung; oft wurden ganze Tiere als Beigabe mitgegeben. Daneben haben sie auch Brandbestattung betrieben. Sie unterscheiden sich zwar von den slawischen Urnengräbern durch spärliches Inventar, dennoch werden diese protobulgarischen Nekropolen mitunter als Indiz für das Zusammenleben von Bulgaren und Slawen beziehungsweise ihre kulturelle Verschmelzung gewertet.

Dieses Beispiel mag dafür dienen, uns eine Vorstellung davon zu geben, wie aus der Symbiose zweier unterschiedlicher Kulturen eine neue entstanden ist. Wir müssen uns auch vorstellen, dass in diesem Jahrtausend viele solche kulturintegrierende Prozesse verlaufen sind. Daher wird man dieses Jahrtausend – trotz der Kriege und Auseinandersetzungen, die es gegeben hat – als ein integratives bezeichnen müssen. Neben der Integrationsbereitschaft der Menschen und Kulturen hat die geringe Siedlungsdichte diesen Prozess erleichtert.

Daneben sind jedoch die Anstrengungen der byzantinischen Gesellschaft und Kirche sowie des Deutschen Reichs sowie der Römischen Kirche von allergrößter Bedeutung. Sie alle trugen zur Integration und Homogenisierung dieser zuwandernden heterogenen Gesellschaften wesentlich bei. Man könnte auch meinen, dass diese Institutionen an der europäischen Integration dieser Region entscheidenden Anteil hatten. Dies bedarf einer Erläuterung. Natürlich hat sich schlussendlich das, was im 21. Jahrhundert für „europäisch" gehalten wird, primär im westlichen und zentralen Europa entwickelt. Nur waren die Gewichtungen im Mittelalter – zumal in dessen erster Hälfte – noch andere.

Damals führte das byzantinische „Commonwealth“, seine Wirtschaft und sein politisches und militärisches Potenzial viel eher Europa an als der relativ zurückgebliebene Westen.

Wir können davon ausgehen, dass das Byzantinische Reich durch die Zuwanderung verstärkt zu einem multikulturellen Reich geworden ist, dass es ihm aber gelang, diese Multikulturalität in eine relativ einheitliche und stabile christlich-hellenische Kultur umzugestalten. Als sich seit dem Ende des 12. Jahrhunderts diese Einheit durch die Abspaltung des serbischen beziehungsweise bulgarischen Reichs lockerte, behielten diese Staaten dennoch diese kulturelle Ausrichtung bei. Gegen Ende der byzantinischen Herrschaft, in der Mitte des 15. Jahrhunderts, wird man feststellen können, dass Griechen, Bulgaren, Serben, Albaner und Vlachen beiderlei Geschlechts viele Kulturelemente teilten.

Die Integrationsmethoden, die das Byzantinische Reich im Laufe der Jahrhunderte praktizierte, waren vielfältige. So wurden offenbar den slawischen Gruppen, die in das Reich eingewandert waren, weitgehende Selbstverwaltungsmöglichkeiten geboten. An der Spitze solcher autonomer Gruppen – von den Griechen „Slaviniai“ genannt – standen Herzöge, Häuptlinge und Älteste. Letztendlich gelang auf diese Weise – zu der auch die Anwendung von Gewalt zählte – zu Beginn des 11. Jahrhunderts die Reintegration vorübergehend verlorener Territorien in das Byzantinische Reich.

Die folgenreichste Integrationsmaßnahme war zweifellos die von der byzantinischen Reichsspitze angeordnete und den beiden Mönchen Kyrill und Method durchgeführte so genannte Slawenmission 862/63. Bis dahin hatte die slawische Bevölkerung ihre vorchristlichen religiösen Vorstellungen gepflegt. Sie sprach zwar noch eine einheitliche Sprache, verfügte jedoch über keine eigene Schrift; sie bediente sich entweder der lateinischen oder der griechischen, die jedoch beide die slawischen Laute nicht exakt wiederzugeben vermochten. Um die christliche Mission wirkungsvoll durchführen zu können, entwickelten die beiden hochgebildeten Mönche eine eigene Schrift für die Messbücher in slawischer Sprache, die an die griechische Minuskelschrift angelehnt war. Dieses erste Alphabet, das so genannte glagolitische, erwies sich allerdings als nicht sehr brauchbar, weil sehr kompliziert. So wurde dann gegen Ende des 9. Jahrhunderts das einfachere kyrillische Alphabet (Grundlage: die griechische Majuskel), das auch heute noch von allen orthodoxen slawischen Nationen verwendet wird, von einem Schüler der beiden, Kliment von Ohrid, entwickelt.

Letztendlich kam es in der Missionierung der Slawen zu einem Wettlauf der Ost- und der Westkirche, in dem die slowenische, kroatische sowie die slowakische Bevölkerung unter die Hegemonie der Westkirche gelangte. Auch die ungarische Bevölkerung fiel in die westliche Einflusssphäre. Damit war auch die Integration in das westliche „politische Lager“ insofern verbunden, als die Inthronisierung der kroatischen und ungarischen Fürsten und Könige durch den jeweiligen Papst erfolgte. Die serbische, ein Großteil der albanischen, die rumänische und die bulgarische Bevölkerung geriet unter die Hegemonie der Ostkirche. So ließ sich der bulgarische Chan Boris von den byzan-

tinischen Missionaren taufen und nahm den Namen des byzantinischen Kaisers Michael an (864).

Dies waren die wesentlichen Mechanismen, die zur Integration der neuen Ethnien in die beiden europäischen kirchlichen Interessensphären führten. Wenngleich sich auch Serbien und Bulgarien im späten Mittelalter wieder aus der unmittelbaren Herrschaft des Byzantinischen Reichs lösten, so blieben dennoch diese grundsätzlichen Zuordnungen erhalten. Damit hatten die Kulturen des südöstlichen Europa eine entscheidende Umformung erfahren; im späten Mittelalter war noch nicht völlig klar, ob das byzantinische oder das westliche Europa „Europa" ausmachen würde; es hätte theoretisch der allerdings bereits relativ unwahrscheinliche Fall eintreten können, dass das Byzantinische Reich zum europäischen Zentrum und der Westen zur Peripherie und damit zu einem potenziellen Nichteuropa werden würde. Es ist schwer, sich die Konsequenzen für das heutige Europa auszudenken. Die Entscheidung fiel durch einen letzten großen Migrations- und Eroberungsschub aus der eurasischen Steppe.

Das südöstliche Europa als Teil der islamischen Zivilisation

Im Jahr 1353 setzten osmanische Truppen erstmals über die Meeresenge von Gallipoli, betraten von Anatolien kommend europäischen Boden und errichteten hier einen Brückenkopf. Es sollte noch rund zwei Jahrhunderte dauern, bis sie das südöstliche Europa inklusive die Hälfte Kroatiens und den Großteil Ungarns erobert hatten. Bis zum Übertritt über die Meeresenge hatten ihre türkischen Vorgänger bereits eine lange Geschichte in der eurasischen Steppe hinter sich.

Die Begriffe „Osmanen" und „Türken" sind nicht identisch. Viele Bewohner und Bewohnerinnen des Osmanischen Reichs waren zwar türkischer Herkunft, aber bei weitem nicht alle. Auf der anderen Seite lebten zwar viele Türken und Türkinnen im Rahmen dieses Reichs, aber auch in diesem Fall bei weitem nicht alle. Daher ist es korrekt, von der Herrscherschicht der „Osmanen" und nicht von den „Türken" zu sprechen, genauso wie es korrekt ist, von „Habsburgern" und nicht von „Österreichern" zu sprechen.

Die Geschichte der türkischen Bevölkerungsgruppen lässt sich quellenmäßig bis zum 6. Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgen. Ihre „Urheimat" dürfte sich über Zentralasien erstreckt haben, in dem Bereich, der von den Gebirgen Altai, Sajan und dem Tianshan markiert wird. 552 hatten sie ein erstes Großreich, das von der Mongolei bis an das Kaspische Meer reichte, errichtet, das bis zum 7. Jahrhundert existierte. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte wurden in der eurasischen Steppe verschiedene türkische Reiche etabliert, darunter etwa zwischen dem 6. und 11. Jahrhundert in der südrussischen Steppe das der Chasaren, die das Judentum annahmen. Die meisten türkischen Ethnien traten jedoch seit dem 10. Jahrhundert zum Islam über.

Ein Vorläufer des Osmanischen Reichs auf dem Gebiet Anatoliens war das Seldschu-

kenreich. Die Bezeichnung geht auf den Häuptling eines türkischen Stammesverbandes des Volkes der Oghusen, namens Seldschuk, in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts zurück. Dessen Nachfolger, die „Seldschuken", konnten seit der Mitte des 11. Jahrhunderts ein Reich etablieren, das nach einer verheerenden Niederlage der byzantinischen Armee im Jahr 1071 auch einen Großteil Anatoliens umfasste. Seit dieser Zeit ist Anatolien auch großteils von türkischer Bevölkerung besiedelt. Dieses Reich existierte in verschiedenen Formen bis 1243, als es der Herrschaft der Mongolen untergeordnet wurde. Die anatolischen Seldschuken entwickelten eine hervorragende Architektur; Wissenschaft und Literatur waren stark persisch beeinflusst, das türkische Erbe wurde gering geschätzt.

Eines der türkischen Kleinfürstentümer, die beim Zerfall des Seldschukenreichs entstanden, war das osmanische im westlichen Anatolien, dicht an der Grenze zum Byzantinischen Reich. Es war Osman (1281?–1326), der Häuptling eines kleinen Nomadenstammes, der im Laufe seiner Herrschaft die Stammesgrenzen überwand und ein anatolisches Kleinreich errichtete, das im Jahre seines Todes Bursa, diese bedeutende byzantinische Stadt am Marmarameer, eroberte. Von nun an gingen die osmanischen Eroberungen auf der einen Seite in Anatolien und im Nahen Osten und später in Nordafrika sehr rasch vonstatten; auf der anderen Seite sollte es rund zwei Jahrhunderte dauern, bis beträchtliche Teile des südöstlichen Europa unter osmanische Herrschaft kamen.

Dieses Osmanische Reich beruhte wie jeder islamische Staat bis in das 20. Jahrhundert auf religiöser Grundlage; in diesem Fall auf der sunnitischen Ausrichtung des Islam. Der Koran und das islamische Recht, die Scharia, bildeten die Grundlagen für politische, rechtliche, wirtschaftliche und soziale Entscheidungen. Die Auswirkungen dieser machtpolitischen Konstellation auf die Geschichte und Gegenwart des südöstlichen Europa sind unübersehbar. Nicht dass auch wir in das übliche Klischee verfallen und der Geschichte des Osmanischen Reichs alles Negative zuschreiben wollen. Die islamische Zivilisation unterscheidet sich signifikant von der christlichen, und das osmanische Europa ging eine deutlich andere Richtung als das christliche. Zwar trat nur ein geringer Teil der christlichen Bevölkerung dem Islam bei – und machte damit diese andere Orientierung explizit mit; aber auch die christliche Bevölkerung des Reichs blieb von den übrigen europäischen Entwicklungen isoliert.

Noch einmal soll der Gedanke der europäischen Integration aufgegriffen werden. Weiter oben wurde festgehalten, dass im späten Mittelalter sich in der Frage, was denn Europa zukünftig ausmachen würde, die Waage in Richtung Westen zu senken begann; der westeuropäische „Sonderweg" baute auf einigen zukunftsträchtigen Innovationen des frühen Mittelalters auf, dem das starre byzantinische Gesellschaftssystem langfristig unterlegen war. Mit der Zerstörung des Byzantinischen Reichs und seiner Ersetzung durch das islamische, stark auf die persische Kultur und arabische Wissenschaft ausgerichtete Osmanische Reich waren die Würfel über die Vormachtstellung im europäischen Integrationsprozess gefallen.

Ausblicke

Dieser Beitrag hat die Bedeutung der Zuwanderungen, die vor allem aus dem Inneren Asiens nach Europa gelangt sind, anzudeuten versucht. Abgesehen von den weit in das westliche Europa vordringenden, aber sich dort nicht halten könnenden Hunnen, haben diese Zuwanderungen das gesamte südöstliche und östliche Europa erfasst und ethnisch sowie kulturell neu strukturiert. Dieses östliche und südöstliche Europa bildete somit eine lange Zeit hindurch und immer wieder aufs Neue eine kulturelle Übergangszone zwischen dem zentralen und westlichen Europa und Asien. Diese eurasischen Zuwanderungskulturen waren sehr heterogen. Aber dennoch unterschieden sie sich insgesamt von den Kulturen des westlichen und mediterranen Europa.

Diese breite eurasische Zuwanderungs- und Übergangszone traf an seinen westlichen und südlichen Rändern im Wesentlichen auf zwei bestehende europäische Zivilisationen: die eine, mit ihren antiken, griechisch-römischen Wurzeln, könnten wir als mediterrane bezeichnen. Die zweite, die germanische, begann sich seit dem frühen Mittelalter zu formieren und allmählich politisch wie kulturell auszugestalten. Es ist besonders interessant, den Blick auf die Ränder dieser drei Zivilisationen zu werfen, dort wo die Überlagerungen besonders stark waren, wo das Hybride über Jahrhunderte die Menschen, ihre soziale Organisation sowie ihre Zeichensetzung gestaltete.

Es wäre sinnvoll, die eingangs erwähnten, vielfach überhaupt nicht lösbaren Streitfragen nachrangig zu behandeln und sich Fragen der kulturellen Interaktionsformen an den Übergangszonen zwischen den drei europäischen Zivilisationen zu stellen. Gleichzeitig wäre es vonnöten, die Interaktionen zwischen den Schichten von Alt- und Neusiedlern neu zu interpretieren, da bislang national orientierte Grundannahmen die Interpretationen gelenkt haben. Diese Neuinterpretation kultureller Interaktionsformen ist eine transdisziplinäre Aufgabe, in der Archäologie, Sprach- und Geschichtswissenschaften sowie die Anthropologie und Religionswissenschaft die wichtigste Rolle spielen werden.

Diese Arbeit muss nicht von vorne beginnen. Viele Vorarbeiten und einschlägige Quellensammlungen bestehen bereits. Denken wir etwa an die Arbeiten von Max Vasmer und Georg Schramm, an die Bemühungen der Zeitschriften „Byzantinoslavica. Revue Internationale des études byzantines" oder „Germanoslavica. Zeitschrift für germano-slavische Studien". Mittlerweile steht ein breites Spektrum an theoretischen Zugriffs- und Interpretationsmöglichkeiten zur Deutung kultureller Interaktionsformen an derartigen Übergangs- und Überlagerungssituationen zur Verfügung. Studien über *border identities* liegen mittlerweile ebenso in großer Zahl vor wie etwa solche über die Hybridität von Kulturen. In beiden Themenbereichen hat die Kulturanthropologie wichtige Vorarbeiten geleistet. Die große Herausforderung liegt darin, nicht auf der Ebene konfliktuöser, und damit quellenmäßig üblicherweise leichter fassbarer, Interaktionen stehen zu bleiben, sondern die Formen gewaltloser kultureller Auseinandersetzung im Alltag zu rekonstruieren.

Literatur:

Alföldy, Géza: Südosteuropa im Altertum – von der Vielfalt zur Einheit. In: Südost-Forschungen 31/1972, 1–16.

Bálint, Csanád: Die Archäologie der Steppe, hg. von Falko Daim, Wien-Köln 1989.

Bogyay, Thomas v.: Die Reiternomaden im Donauraum des Frühmittelalters. In: Völker und Kulturen Südosteuropas. Kulturhistorische Beiträge, München 1959, 88–103.

Budak, Neven: Etnogeneza Hrvata. Ethnogenesy of the Croats, Zagreb 1995.

Carter, Francis W.: An Historical Geography of the Balkans, London 1977.

Dölger, Franz: Byzanz und Südosteuropa. In: Gülich, Wilhelm (Hg.): Völker und Kulturen Südosteuropas. Kulturhistorische Beiträge, München 1959, 57–67.

Gashi, Skënder und Kohl, Christine v. (Hg.): Die Wiederkehr der albanischen Frage und ihre Bedeutung für den Balkan und Europa, 2 Bde, Wien 1997 (= Dardania, 6,7).

Higounet, Charles: Die deutsche Ostsiedlung im Mittelalter, Berlin 1986.

Kunstmann, Heinrich: Die Slaven. Ihr Name, ihre Wanderung nach Europa und die Anfänge der russischen Geschichte in historisch-onomastischer Sicht, Stuttgart 1996.

Kwanten, Luc: Imperial Nomads. A History of Central Asia, 500–1500, Leicester 1979.

Ludat, Herbert: Farbenbezeichnungen in Völkernamen. Ein Beitrag zu asiatisch-osteuropäischen Kulturbeziehungen. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 4/1953, 138–155.

Matuz, Josef: Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt 1996.

Milojčić, V: Chronologie der jüngeren Steinzeit Mittel- und Südosteuropas, Berlin 1949.

Obolensky, Dimitri: The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453, London 1971.

Ovčarov, Dimitar: Die Protobulgaren und ihre Wanderungen nach Südosteuropa. In: Hänsel, Bernhard (Hg.): Die Völker Südosteuropas im 6. bis 8. Jahrhundert, München 1987, 171–190.

Phillips, Eustace D.: The Royal Hordes. Nomad Peoples of the Steppes, London 1965.

Pohl, Walter: Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr., München 1988.

Rohr, Rupprecht (Hg.): Die Aromunen. Sprache-Geschichte-Geographie, Hamburg 1987.

Russel, J. C.: Die Bevölkerung Europas 500–1500. In: Borchardt, K. (Hg.): Europäische Wirtschaftsgeschichte, Bd 1, Stuttgart 1983, 13–43.

Scharlipp, Wolfgang E.: Die frühen Türken in Zentralasien. Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur, Darmstadt 1992.

Schramm, Georg: Eroberer und Eingesessene. Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im ersten Jahrtausend n. Chr., Stuttgart 1981.

Schramm, Gottfried: Die Anfänge des albanischen Christentums. Die frühe Bekehrung der Bessen und ihre langen Folgen, Freiburg/Breisgau 1994.

Stoianovich, Traian: Balkan worlds: the first and the last Europe, New York 1994.

Tomažić, Ivan: Unsere Vorfahren – Die Veneter, Wien 1988.

Vasmer, Max: Die Slaven in Griechenland, Leipzig 1970.

Vasmer, Max: Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde, 2 Bde, Berlin 1971.

Wünsch, Walther (Hg.): Das romanische Element am Balkan, München 1968.

Olga Katsiardi-Hering

Migrationen

Das letzte Jahrzehnt hat uns zu Beobachtern einer ständigen Migrationswelle von Bevölkerungsgruppen innerhalb Europas, insbesondere aber in seinem südöstlichen Teil, gemacht. Dabei handelt es sich sowohl um individuelle als auch um Gruppenmigration, um freiwillige (wie eng oder unklar der Inhalt des Begriffs „freiwillig" auch sein mag) als auch erzwungene. Es wäre unrealistisch, wollte ich Vergleiche besonders zwischen solchen Epochen langen Zeitablaufs anstellen, die von so großen Unruhen erschüttert waren wie etwa der Zeitraum zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert und dem 19. und 20. Jahrhundert. Hier soll kein Gesamtbild der Migrationen dieser Zeit vermittelt werden, sondern von einer modernen Erforschung des Migrationsphänomens ausgehend möchte ich es wagen, verschiedene wissenschaftlich-methodologische Herangehensweisen zu vergleichen.

Ventoura definiert in ihrem vortrefflichen Buch „Migration und Nation" die Migration als jede Bevölkerungsbewegung von einem Gebiet in ein anderes bzw. von einem Land in ein anderes. Der Begriff deckt verschiedenste Abläufe und Situationen ab: Es gibt eine Wanderbewegung innerhalb eines Staates oder in das Ausland; von einem Agrargebiet in ein anderes, von einem landwirtschaftlichen Gebiet in ein Ballungszentrum, von einer Stadt auf das Land und von einer Stadt in eine andere; Migration von derzeitigen oder ehemaligen Kolonien ins Mutterland bzw. umgekehrt; es gibt saisonbedingte, grenzüberschreitende, vorübergehende und dauerhafte, legale und illegale Migration. Ähnlich vielfältig sind deren Motive; sie können davon geleitet sein, die finanzielle Lage zu verbessern, das Überleben zu sichern oder sich vor Verfolgung religiöser und politischer Natur zu schützen. Vom Migrationsphänomen sind unterschiedliche soziale Gruppen aus unterschiedlichen Ländern und Nationen betroffen. Immigranten und Immigrantinnen lassen sich zumeist dort nieder, wo bereits ethnische Gruppen, die zu verschiedenen früheren Zeitpunkten dorthin abgewandert waren und sich in unterschiedlichen Stadien ihres Migrationszyklus und ihres Integrationsprozesses befinden, koexistieren. Die migrierenden Bevölkerungsgruppen sind nicht homogen: Sie setzen sich aus unterschiedlichen sozioökonomischen, politischen, religiösen, sprachlichen und anderen kulturellen Gruppen zusammen.

Sämtliche der oben angeführten Formen der Migration lassen sich in der jüngeren Geschichte des südöstlichen Europa nachweisen. Die Untersuchung des Phänomens erlaubt uns, ein Bild von Bevölkerungsgruppen zu erstellen, die „in Bewegung" waren, ganz im Gegensatz zu dem Eindruck eines sesshaften Europa der frühen Neuzeit, der

weit verbreitet ist. Nach Meinung von Ducellier sind Migrationen „für die Geschichte des Mittelmeerraumes gang und gäbe“ (Ducellier, 1986: 20). Obwohl es nur wenige Epochen gibt, in denen keine ausgeprägten Migrationsbewegungen nachzuweisen sind, besteht in der Wissenschaft die Neigung, ihre Bedeutung überzubewerten, ja sogar alles Mögliche mit Migrationen zu erklären. Obwohl die Gefahr besteht, allzu vereinfachende Erklärungen zu liefern, wenn wir die Parameter für Migrationen im südöstlichen Europa und in Kleinasien stark hervorheben, bleibt uns nichts anderes übrig, als zu akzeptieren, dass die häufigen Kriege zur Ausweitung und Etablierung des Osmanischen Reiches von Osten nach Westen sowie in Richtung Norden der Balkanhalbinsel, die wiederholten Interessenkonflikte besonders gegenüber Venedig oder den Habsburgern den historischen Rahmen für die Migrationen darstellen. Es ist allerdings notwendig, dass wir uns in der Analyse nicht auf die *politisch-militärischen* Faktoren beschränken, sondern Migrationen in Verbindung mit der „Auflösung *des sozioökonomischen Systems im Innern* der betroffenen Zonen“ (Ducellier, 1986: 24) und unter dem Aspekt der *von kulturellen Verwandtschaften* geleiteten Migrationen untersuchen. „Dabei kann es sich um den Übertritt zu einer anderen Glaubensgemeinschaft handeln (z. B. zur griechisch-orthodoxen oder zur römisch-katholischen Kirche) oder um politische Bündnisbeziehungen, was die Völkerwanderungen innerhalb der Republik Venedig weitgehend erklärt“ (Ducellier, 1986: 24), sowie um klimatische Veränderungen und um Hungersnöte und Seuchen (Pestepidemien usw.).

Natürlich sollten diese Erklärungsmodelle mit Zusatzfaktoren der Mikro- und Makroebene angereichert werden: „Die europäischen Frauen und Männer, die sich entschlossen, umzuziehen bzw. auszuwandern oder auch nicht, taten dies aus dem Kontext ihres Dorfes, ihrer Familie, ihrer Überzeugungen heraus“ (Page Moch, 1992: 2). Wenn wir nur die makro-ökonomischen Aspekte betonen, besteht die Gefahr, die wahren Helden des Dramas aus den Augen zu verlieren, weil wir dadurch den individuellen Aspekt (etwa die griechischen, serbischen und walachischen/aromunischen Einwanderer in die Habsburgermonarchie) oder die Biografien der Migrantinnen und Migranten nicht mit in Betracht ziehen würden. Wenn wir lediglich die persönlichen Daten (beispielsweise im Fall von *career immigrants*) beleuchten, verpassen wir die Gelegenheit, die Migrationen in einen Zusammenhang mit historischen Veränderungen zu stellen.

In dem sehr langen Zeitraum, der uns hier beschäftigt, fanden umfassende Einzel-, aber auch Gruppenmigrationen statt, gewöhnlich von Ost nach West, aber auch von Norden nach Süden und umgekehrt, während es nur Juden waren, die vom Westen kommend Richtung Osten auswanderten, nämlich Ende des 15. Jahrhunderts in das Osmanische Reich. Die Massenmigrationen können typologisch unterteilt werden in *freiwillige* (angesichts einer Besatzung durch eine feindliche Macht, hier hauptsächlich die Flucht vor der osmanischen Gefahr) und die *Eroberungsmigration*, d. h. die Umsiedlung von Bevölkerungsgruppen im Anschluss an eine militärische Eroberung (beispielsweise die Besiedlung Kretas mit venezianischen Familien gleich nach seiner Eroberung

im 13. Jahrhundert und die türkische Besiedlung nach der osmanischen Eroberung). Mit der theoretischen Diskussion zur Frage der freiwilligen und unfreiwilligen Bevölkerungsverlagerung werden wir uns hier wegen der vielfältigen Faktoren, die ganz besonders im Falle von Massenmigrationen zu ihrer Charakterisierung als solche notwendig waren, nicht analytisch auseinander setzen. Höhere Staatsgewalt lässt sich nicht so leicht von den kollektiven Erwartungen der Teilnehmenden an einer Massenmigration unterscheiden (in den meisten der konkreten Fälle geht es um militärisch-wirtschaftliche Motive). Bei Massenmigrationen kommen unweigerlich Personen unterschiedlicher Kultur und Erwartungshaltungen in Kontakt. Dabei ergeben sich Fragen der Integration, der Vermischung von Kulturen und Mentalitäten oder auch der Assimilation. Das langjährige Zusammenleben von türkisch-muslimischen und christlichen Bevölkerungsgruppen vornehmlich in Kleinasien führte zu Hybridisierungserscheinungen, die sich auch in Glaubensauslegungen widerspiegeln.

Wissenschafterinnen und Wissenschafter, die sich mit gegenwärtigen Migrationsphänomenen beschäftigen, verfügen gewöhnlich über unerschöpfliches gedrucktes Archivmaterial und über mündliche Aussagen der Migranten und Migrantinnen. Die Methoden der Soziologie und Historischen Anthropologie lassen sich mit denen der Demografie und der Geschichtswissenschaften fruchtbar verknüpfen. Für den hier von uns untersuchten Zeitraum ist die Existenz vergleichbarer Daten nicht selbstverständlich. Ganz im Gegenteil: Die Durchführung von Volkszählungen ist nahezu unbekannt. Eine Ausnahme bildet vielleicht die unter Suleyman dem Prächtigen zu Beginn des 16. Jahrhunderts durchgeführte Bevölkerungserhebung. Häufiger wurden Volkszählungen in der Venezianischen Republik durchgeführt, wo das Grundbesitz- und Steuersystem eine Zählung der Bevölkerung und der besetzten oder wiederbesetzten Gebiete (wie im Fall der Peloponnes nach 1685) notwendig machte. Was von den osmanischen Steuerregistern bis zum Ende des 16. Jahrhunderts erhalten geblieben ist, ergänzt teilweise die Lücken, obwohl diese Register nur zum Teil für jene Fragestellungen hilfreich sind, die uns hier interessieren. Die Migrationen in das sozial attraktive militarisierte Grenzgebiet zwischen Habsburgischem, Osmanischem und Venezianischem Reich (dem „Triplex Confinium") können dank der kroatischen und ungarischen Archive sowie historisch-anthropologischer Untersuchungen leichter erforscht werden.

I. Fremdsein

Fragen, die schon gestellt wurden oder noch gestellt werden müssen, betreffen: a) die Umstände der Migrationen, d. h. deren individuelle, kollektive sowie staatliche Organisation; b) die Routen, die die Migranten und Migrantinnen benutzten; c) die politische Strategie der Staaten oder Behörden in Bezug auf die Aufnahme und Eingliederung der Immigranten und Immigrantinnen; d) die Verwaltung der Migrantenfamilien sowie die

soziale Integration in ihre neue Umgebung; die Klärung des Begriffs „fremd" sowohl in den Aufnahmegebieten der Migranten und Migrantinnen als auch in den Aufnahmestädten außerhalb des südöstlichen Europa, in denen sie sich niederließen; e) die einzelnen Phasen der Assimilation (sofern sich solche identifizieren lassen): die sprachlichen, religiösen, allgemein kulturellen Faktoren, die zur Erhaltung oder zum Verlust der individuellen und kollektiven Identität beitrugen.

Außer dem quantitativen Mangel an Daten schränkt uns oft auch ihre geringe Qualität in unseren Schlussfolgerungen ein. Selbst in dem Fall, dass Bevölkerungsregister erhalten geblieben sind, ist es schwer bis unmöglich, die Einheimischen von den „Fremden" zu unterscheiden. Die Bedeutung des Begriffs „Fremder" kann in diesem Zeitraum nicht anhand der Staatsangehörigkeit definiert werden, die etwa im Osmanischen Reich in ihrer heutigen Bedeutung unbekannt war. Die Zuordnung der Bevölkerung in ethnisch-religiöse *millets* zwingt uns gewöhnlich zu einer Unterscheidung der Personen anhand ihrer Vor- und Familiennamen (in Zeiten und Gebieten, in denen man solche zu führen pflegte) oder ihrer Konfession. Diese Unterscheidung gewährleistet weder Zuverlässigkeit noch Kontinuität. „Fremd" waren für eine lokale Gesellschaft der damaligen Zeit alle, die aus einem anderen Ort stammten. Die Bedeutung der Lokalität darf nicht übersehen werden, ja vielleicht sollte ihr bei der Untersuchung von Schilderungen, sofern es sie gibt, sogar besondere Beachtung geschenkt werden. „Auswärtige" nannten die Bewohner der Peloponnes diejenigen Ansiedler, die die Venezianer nach 1685 vom griechischen Festland dorthin umgesiedelt hatten. „Einheimische" nannten die aus dem Osmanischen Reich stammenden Griechen in Wien ihre Landsleute, die kaiserliche Untertanen waren und in der habsburgischen Hauptstadt eine gesonderte Gemeinde bildeten. Die osmanischen Griechen betrachteten die in Österreich lebenden Griechen als Österreicher, weil sie kaiserliche Untertanen waren, obwohl sich diese „kaiserlichen" Griechen selbst oft „fremd" fühlten oder gar die habsburgische Verwaltung sie als solche behandelte. Der Begriff *acattolici*, mit dem im 18. Jahrhundert in Triestiner Quellen alle nichtkatholischen Bürger bezeichnet wurden, zeigt uns die Haltung der Behörden gegenüber den Bewohnern und Bewohnerinnen ihres Hoheitsgebiets hinsichtlich von Erziehungs- und Konfessionsfragen. „Fremd" sind auch die Andersgläubigen. Die Unterscheidung zwischen Muslimen, Juden, Katholiken und Orthodoxen ist leichter als die ethnische Unterscheidung der Orthodoxen untereinander. Wenn in Dokumenten der Habsburgermonarchie des 17. und 18. Jahrhunderts von griechischen Ansiedlern/Immigranten die Rede ist, bezeichnen sie sie als Orthodoxe. Die nationale Unterscheidung kommt erst später, am Ende des 18. Jahrhunderts, und verursacht Spaltungen in der Emigration. Dadurch wird die scheinbar geschlossene Gemeinschaft der Ausländer und Ausländerinnen von den ortsansässigen griechischen Gemeinschaften gespalten, was sowohl in der juristischen Sprache der Behördendokumente ersichtlich wird als auch unter den ethnisch-religiösen Bevölkerungsgruppen der Griechen, Serben und Vlachen. Den heutigen Historikern und Historikerinnen fällt es schwer, im Militärgrenzgebiet der

Habsburgermonarchie Serben von Vlachen zu unterscheiden oder Griechen, Serben und Vlachen in Ungarn, wo die Ungarisierung der Namen, die bereits in frühen Quellen anzutreffen ist (*Féher* statt *Mavros*, *Szábo* statt *Raftis* usw.), eine ethnische Unterscheidung der Migranten und Migrantinnen unmöglich macht.

Es sollte auch noch darauf hingewiesen werden, dass die heutigen Forscher und Forscherinnen vielleicht den Fehler machen, nationale Unterscheidungen überzubetonen, die im Bewusstsein der Zeitgenossen eventuell keine so bedeutende Rolle gespielt haben mögen. Folglich kann angenommen werden, dass die Behörden, die siebenbürgische oder ungarische Provinz als Herkunftsgebiete der Immigranten registrierten, der damaligen Wirklichkeit gerechter wurden: Die Eintragung des Begriffs „Makedonien", das keine Verwaltungseinheit im Osmanischen Reich darstellte, als Herkunftsgebiet einer Vielzahl von Neuansiedlern im 18. Jahrhundert bereitet den heutigen Historikern und Historikerinnen Kopfzerbrechen. Denn sie bemühen sich darum, die damaligen Immigranten gegenwärtigen Nationalitäten und Nationen von heute zuzuordnen und sprechen ihnen das Recht ab, in engerem oder weiterem Sinne Einheimische zu sein und kein Nationalbewusstsein zu haben. Trotzdem zeigt die Prozedur, die die Behörden der Habsburgermonarchie zur Vergabe der österreichischen Staatsbürgerschaft verfolgten, oder das Recht, das 1774 selbst den aus dem Osmanischen Reich Zugezogenen gewährt wurde, einen „Treueid" ablegen zu dürfen, dass die staatlichen Behörden dazu übergegangen waren, zwischen ihren Untertanen zu unterscheiden. Die venezianische Herrscherschicht auf Kreta beispielsweise wurde im Verlauf der Jahrhunderte zur Gruppe der „Venetokreter": Wo beginnt und wo endet der Bedeutungsinhalt von *fremd* in einer lokalen Gesellschaft, und wie viel Tinte wurde in der Frage vergossen, ob der Autor des „Erotokrit", Vincenzo Cornaro, Venezianer oder Venetokreter war. Inwiefern ist es wissenschaftlich zulässig, von einer „Gräzisierung" von Venezianern und nicht von einer Diffusion zweier Kulturen zu sprechen? „Fremde", das heißt Immigranten für die lokalen Gemeinschaften Kretas und der Ionischen Inseln, waren: 1. Flüchtlinge aus byzantinischen Gebieten, hauptsächlich um die Zeit der Eroberung Konstantinopels; 2. die armenischen Bewohner der Insel Tenedos; 3. Flüchtlinge aus ehemals venezianischen Hoheitsgebieten, die nach wiederholten türkisch-venezianischen Kriegen in die verbleibenden Besitzungen Venedigs entkamen; 4. zu jeder Zeit die Juden und natürlich 5. die englischen, französischen und holländischen Händler.

II. Vier Migrationsmuster

Wir wollen die Migrationen der konkreten Epoche gruppieren. Der Versuch einer Klassifizierung wird einerseits durch Quellenprobleme und andererseits durch historiografische Schwierigkeiten behindert. In einem Gebiet mit vielfältiger ethnisch-religiöser Zusammensetzung, für eine so große Zeitspanne und für eine Epoche, die im Entstehen

von Nationalstaaten mündet, ist offensichtlich, dass die Migration Hauptobjekt der „Ausbeutung“ durch nationale Historiografien werden muss. Die Überbetonung der Flucht der albanischen Bevölkerung vor der Gefahr der osmanischen Besatzung in der älteren Geschichtsschreibung sowie die Hervorhebung der „Gruppenmigrationen“ von Griechen aus Kleinasien auf die Ägäischen Inseln und die italienische Halbinsel ist zwar wirklichkeitsnah, enthält jedoch historische Fehleinschätzungen und Übertreibungen. Dies kann unter anderem nur dadurch erklärt werden, dass die nationalen Historiker und Historikerinnen in ihrem Eifer, die Unterdrückung der osmanischen Eroberer betonen zu wollen, die langen Jahre der Okkupation undifferenziert vereinheitlichten. In das gleiche Erklärungsmodell kann auch die Überbetonung der Flucht aus dem Flachland in die Gebirge eingeordnet werden, die während des ersten Jahrhunderts der osmanischen Herrschaft im südöstlichen Europa zu beobachten war, und zwar von Bevölkerungsgruppen, die vor der Invasion der Eroberer flüchteten. Diese These wurde teilweise von neueren Untersuchungen vornehmlich anhand von Archivquellen revidiert. Die Erklärung für die griechische Diaspora auf der italienischen Halbinsel und in Zentraleuropa über die langjährige Tradition der griechischen Kolonien durch den „griechischen (kreativen) Genius“ (Dendias, 1919: 1–12) oder die „Dynamik der griechischen Rasse“ kann nur den nationalistischen Erklärungsmodellen der Hellenismuskontinuität zugeordnet werden. Dass jüngere Untersuchungsergebnisse dazu neigen, diese Modelle infrage zu stellen, erleichtert es uns, die Klassifizierung der Migrationsströme zurückhaltender und mit geringerer ideologischer Akzentuierung anzugehen.

Bei der Klassifikation werde ich gleichzeitig Veränderungen herausstreichen, die den gesellschaftlich-wirtschaftlichen Systemen der einzelnen Gebiete aufoktroyiert wurden, die nach der Vorherrschaft der Venezianer von den Osmanen verwaltet wurden oder sich nach einigen Herrschaftswechseln der Habsburgermonarchie zuordneten. Wir müssen akzeptieren, dass der Wechsel von Herrschern, wenn nicht immer, so doch sehr oft, Veränderungen im gesellschaftlichen Aufbau herbeiführte und zur Differenzierung der *push and pull-* Migrationsfaktoren beitrug.

Die Migrationsströme dieser langen Periode können in vier Gruppen unterteilt werden:

1) Die großen ethnischen Migrationen von Albanern, Griechen und Slawen (besonders Serben) vornehmlich vom 14. bis zum 16. Jahrhundert, die durch die Ausbreitung der Osmanen und später als Folge kriegerischer Zusammenstöße mit ihnen ausgelöst wurden. Dieser Gruppe dürfen wohl auch die Zwangsansiedlungen zugeordnet werden, die die Osmanen sowohl in Kleinasien als auch in Konstantinopel, Thrakien, Makedonien, Thessalien, Zypern anordneten und die auch die Gründung neuer Städte (Jannitsa, Larissa/Jeni Sehir) zur Folge hatten. Sie lösten auch Migrationen von Serben und Vlachen in das Militärgrenzgebiet der Habsburgermonarchie sowie das Interesse Venedigs und der Habsburgermonarchie, landwirtschaftlich nutzbare Gebiete oder sogar Häfen ihrer Hoheitsgebiete mit griechischen oder anderen Be-

wohnern und Bewohnerinnen der Balkanhalbinsel zu besiedeln, aus. Die Besiedlung Kretas durch die Venezianer und die Übersiedlung von Bewohnerinnen und Bewohnern des griechischen Festlandes auf die Peloponnes nach der venezianischen Eroberung im Jahre 1685 gehören ebenfalls in diese Kategorie.

2) Die Binnenmigrationen von Bauern und Viehzüchtern vom Gebirge in das Flachland und umgekehrt, Migrationen in die Städte aus ökonomischen Gründen oder wegen Seuchen, wobei die unklare Abgrenzung zwischen Stadt und Land ebenso berücksichtigt werden sollte wie die Aktionsräume der vielen Räuberbanden *(Kleftes)*, die saisonbedingten Migrationen von Händlern und Handwerkern, die staatliche Siedlungspolitik zur Erhöhung der städtischen Bevölkerung sowohl von Seiten der Venezianer als auch der Osmanen. Hier sollte betont werden, dass die Migrationen von Griechen von Kreta auf die Ionischen Inseln und nach Venedig als Binnenmigration und nicht als Auswanderung bewertet werden sollten. Venedig war bis zum Jahre 1571 für die Zyprioten, bis 1669 für die Kreter und bis 1797 für die Bewohner der Ionischen Inseln und Dalmatiens die Metropole; also konnte der Ortswechsel nach Maßgabe der Venezianischen Republik erleichtert oder erschwert werden. „Es ist tatsächlich wesentlich, dass die Migrationsanwärter eine Mindestsicherheit in Bezug auf das Land ihres Exils haben: Schon gute politische Beziehungen gewährleisten eine gute Aufnahme, aber das Gefühl, einem großen Kollektiv anzugehören, wenn auch als „niedere" Mitglieder betrachtet, gibt ihnen das Gefühl, viel selbstverständlicher als die ‚total Fremden' nach Venedig und seinen Besitztümern auswandern zu können" (Ducellier, 1986: 41), bemerkt Ducellier. Dieser Gruppe müssen auch die Migrationen fremder Händler in die Handelszentren, gewöhnlich die Hafenstädte, des Osmanischen Reichs zugeordnet werden.

3) Die Errichtung zahlreicher Ansiedlungen vornehmlich in den Zeiträumen vom 15. bis zum 16. und vom 17. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts auf der italienischen Halbinsel und im westlichen Mittelmeerraum sowie in den Ländern der Habsburgermonarchie und in Südrussland.

4) Migrationen griechischer Denker und Maler schon vor der Eroberung Konstantinopels, aber insbesondere unmittelbar danach, in italienische Städte (etwa des Domenikus Theotokopoulos/El Greco als einem der prominentesten Fälle), aber auch Migrationen griechischer und serbischer Lehrer im gesamten hier behandelten Zeitraum, vorwiegend im 18. Jahrhundert. Diese Gruppierung könnte jedoch auch nach dem Modell von Tilly (Page Moch, 1992: 15–17) den „lokalen Migrationen", den „zyklischen Migrationen", den „Kettenmigrationen" und den „Karriere-Migrationen" sowie natürlich den „Zwangs-" und „Besiedlungsmigrationen" zugeordnet werden.

Ethnische Migration

Im Folgenden gehe ich näher auf eine der genannten Migrationskategorien ein: Die Migrationsströme der Albaner in den Süden der Balkanhalbinsel seit dem 13. Jahrhundert lassen sich auf Bevölkerungsballungen, insbesondere jedoch auf politische Veränderungen zurückführen, die im 13. und 14. Jahrhundert von Konflikten mit Feudalherren oder durch die katalanischen Eroberer der zentralgriechischen Halbinsel verursacht wurden, und natürlich auf die Lücke, die die große Pest Mitte des 14. Jahrhunderts zurückließ. Entweder vergrößerten sich diese Migrationsströme, oder albanische Bevölkerungsgruppen flohen vor der Invasion der osmanischen Truppen auf die Peloponnes bzw. auf benachbarte Inseln (etwa Hydra, Spetses, Paros oder Andros). „Im 15. Jahrhundert", führt Ducellier an, „öffnen der Ehrgeiz der Könige Neapels und die zurückhaltende Unterstützung, die sie den Widerstandsbewegungen besonders in Albanien (aber auch auf dem westlichen Festland und der Peloponnes) gewährten, den Migranten vom Balkan ihre Staatsgrenzen. Diese Politik verstärkt auch gegen Ende des Jahrhunderts einen Zustrom, der zur Bildung von slawischen (in Molise und Apulien), griechischen und albanischen (in Apulien, Kalabrien, Kampanien und Sizilien) Zentren führte." (Ducellier, 1986: 40) Die Umstände dieser Migrationen oder „Elendsmigrationen", wie Ducellier sie nennt, rufen Bilder aus der jüngeren Vergangenheit wach; ein typisches Ereignis verdeutlicht dies: „Im Jahre 1488, als die letzten albanischen Widerstandsversuche gegenüber den Türken sowie der venezianische Widerstand von 1468-1479 gescheitert waren, berichtet Malipiero, dass 4000 Flüchtlinge in Durazzo zusammenströmten, wo Venedig 500 Soldaten zusammengezogen hatte, um die oben genannten Albaner daran zu hindern, dieses Terrain zu betreten, was sie sonst tun hätten können, um den Türken zu entkommen." (Ducellier, 1986: 35) „Wir müssen annehmen, dass in der Mentalität der Venezianer des 15. Jahrhunderts ‚Albaner' eine ganz besonders niedrige Gesellschaftsschicht bezeichnete, da ein gewisser Carlo da Venezia, Bewohner des Orts Fano, es im Juli 1461 fertigbringt, einen Mann zu einem Bußgeld von 2 Libre zu verurteilen, weil er seine Frau als ‚Albanerin' beschimpft habe." (Ducellier, 1986: 35). Ähnliche Berichte sind aus Archiven der Marken erhalten, wo Albaner und Slawen durch die gemeinsame Beschäftigung bei der Feldbestellung integriert wurden. Für die römisch-katholischen Slawen waren die Aufnahme- und Assimilationsbedingungen besser, und hier sollte betont werden, dass sie in Venedig schneller als die orthodoxen Griechen das Recht erhielten, sich in *scuola* zu organisieren. Die griechischen Immigranten, die Mitte des 15. Jahrhunderts das Recht zur Gründung von *scuola* oder gar von Kirchengemeinden erhielten, erreichten nur mit Schwierigkeiten die unvoreingenommene Anerkennung ihrer orthodoxen Konfession; aber sie behaupten sich, da sie sich rasch zu einer zahlenmäßig starken, ökonomischen und kulturellen Gemeinschaft entwickeln.

Obwohl die Forschung bisher noch keine abschließenden Ergebnisse geliefert hat, ist deutlich, dass die griechische und albanische Bevölkerung (hauptsächlich Bauern, Vieh-

züchter und Handwerker), die sich in den Höhenlagen Süditaliens und Siziliens niedergelassen hatte, isoliert blieb und dass nichts von ihrem Leben im Hochland sowie der Sprache *(gregikon)* oder den greco-albanischen Idiomen und Liedern an die wirtschaftliche und kulturelle Blüte der Siedlungen in Zentral- und Norditalien (Neapel, Ancona, Venedig) erinnert. Hier sollte nochmals auf die Schwierigkeit der ethnischen Unterscheidung verwiesen werden, wenn man bedenkt, dass diese Migrationen in einem Zeitabschnitt von zwei Jahrhunderten (15.–16. Jahrhundert) stattfanden und dass Bevölkerungsgruppen – und zwar Griechen und Arvaniten (Albaner), die schon seit zwei Jahrhunderten in den neuen Ansiedlungen gewohnt hatten, mit allen Konsequenzen einer möglichen Assimilation oder jedenfalls ungehinderten Koexistenz – aus Gebieten des heutigen Albanien, des Epirus und der Peloponnes ausgewandert waren. Griechen und Arvaniten, besonders im 16. Jahrhundert, „richteten sich gemeinsam ein und bildeten gemeinsam zahlreiche Gemeinden" (Jiochalas, 1993: 14).

Wenn wir noch bei den Massenmigrationen verbleiben, erweisen sich jene der Albaner und Albanerinnen Richtung Süden, insbesondere ihre Ansiedlung in Zentralgriechenland und auf der Peloponnes, heute als eines der interessantesten Themen für die historische und anthropologische Forschung. Zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Routen und Orten angesiedelt, spezialisierten sie sich hauptsächlich auf die Viehzucht, aber auch auf die Seefahrt (etwa auf Hydra und Spetses). Ihre Integration, vielleicht sogar Assimilation, stellt trotz der Bewahrung oder Entwicklung der „arvanitischen" Idiosynkrasie ein interessantes Kapitel der Geschichte des südöstlichen Europa und insbesondere Griechenlands dar – trotz der unterschiedlichen ideologischen Betrachtungsweisen in der Geschichtsschreibung. Ducellier bemerkte 1991 in einer optimistischen Darstellung in einem Vortrag: „Griechen und Arvaniten brachten es durch Konflikte und Kompromisse fertig, zu einem Zusammenleben zu gelangen, bei dem sie sich in wesentlichen Themen einigten; und es ist eventuell eine der ersten Lektionen, die sie uns während der dunkelsten Periode ihrer Geschichte erteilten, indem sie uns daran hinderten, am heutigen Balkan zu verzweifeln. Eine weitere Lektion, die das griechische Volk besonders bedenken sollte, wenn es gegen die Idee ankämpft, dass viele fremde Elemente während seiner jahrhundertelangen Geschichte zur Herausbildung seines heutigen Wesens beigetragen haben, besagt, dass diese Migrationswellen – ohne den griechischen Charakter zu verfälschen – dank seiner erstaunlichen Fähigkeit zur Assimilation von ihm geleitet und in ihn integriert werden konnten. In diesem Punkt ähnelt es dem französischen Volk, das heutzutage außergewöhnlich strapaziert wird, da es erleben muss, wie sich so viele Ausländer innerhalb seiner Grenzen versammeln." (Ducellier, 1994: 50) Vielleicht kann die historisch-anthropologische Forschung diese These in Zukunft deutlicher darlegen. Lassen sich vielleicht nicht ähnliche Tendenzen im heutigen Griechenland in Zusammenhang mit der großen albanischen Zuwanderung beobachten? Auch das Phänomen des Übertritts vieler albanischer Familien zur griechisch-orthodoxen Konfession mit entsprechender Namengebung bei der Taufe bleibt noch zu klären.

Die Erleichterungen, die Juden bei der Immigration in das Osmanische Reich, insbesondere aber in Saloniki und Istanbul im 15. Jahrhundert oder auf Rhodos und Kos sowie in Smyrna im 16. Jahrhundert, gewährt wurden, sind eines der Themen, die sich im Zentrum des Interesses der heutigen Forschung befinden. Hier soll betont werden, dass sich diese tolerante Haltung der Osmanen gegenüber der jüdischen Bevölkerung zumindest gegen Ende des 15. Jahrhunderts mit der Notwendigkeit erklären lässt, die führenden Wirtschaftszentren zu besiedeln. Die Politik der Sultane Mehmet Fatih, Bayezid II. und Suleyman des Prächtigen zur Besiedlung Istanbuls durch muslimische und christliche Bewohner aus Trapezunt, Akkerman und von den Ägäischen Inseln ist ein deutliches Beispiel früher organisierter Stadtplanung, aus der sich Probleme ergaben, die an die Fragen moderner Migrationsforschung erinnern. Die Zeit bis zum 16. Jahrhundert bot sich für diese Zuwanderung an, „denn die Stadt erlebte ein Wiederaufbaufieber, während der Bedarf des Militärs und der Marine zu einer Vervielfachung der Arbeitsplätze in den Werften und staatlichen Werkstätten führte. Automatisch blühte der Handel von Konsumgütern und alle damit in Zusammenhang stehenden Aktivitäten der damaligen Zeit auf" (Mantran, 1991: 79). Die Konzentration von christlichen (Griechen, Armeniern) und jüdischen Zuwanderern nach Berufs- und Ethnokonfessionsgruppen erlaubte ihnen, sich „in der muslimischen Masse nicht verloren zu fühlen, gemeinsam ihre religiösen Pflichten wahrzunehmen und Feste abzuhalten; die Neuankömmlinge nahmen viel leichter Beziehungen zu Bewohnern auf, die schon länger innerhalb dieser Gemeinden ansässig waren, und fanden ihre eigenen Gewohnheiten und Traditionen vor. Für die Türken war die Kontrolle der konzentrierten Minderheiten müheloser" (Mantran, 1991: 82). Diese Konzentration erleichterte die Verbesserung von Weiterverarbeitungstechniken von Handelsgütern, den Aufbau von Handelsnetzen (was hauptsächlich Juden, Armenier und Griechen und weniger die slawischen und albanischen Ansiedler in Istanbul betrifft) sowie die Urbanisierung und folglich den gesellschaftlichen Aufstieg dieser Gruppen.

Zu den Massenmigrationen zählen auch die Flüchtlingswellen nach den kriegerischen Zusammenstößen innerhalb und außerhalb des Osmanischen und Venezianischen Reichs. Die Massenmigrationen von Serben nach Südungarn und in das Militärgrenzgebiet ab dem 15. Jahrhundert, aber besonders Ende des 17. Jahrhunderts, sowie die „Schwabenzüge" an die Donauufer erklären sich nicht nur aus dem Druck seitens der Migranten, sondern auch aus der Bereitschaft der habsburgischen Politik zur Wiederbesiedlung des umfangreichen, verödeten, aber fruchtbaren Gebiets. Ähnlich war es auch in anderen Fällen von Kriegsflüchtlingen. Bei den Flüchtlingen aus Nafplio und Monemvassia (Peloponnes) nach Westkreta im Jahre 1548 ergriffen die venezianischen Behörden Maßnahmen zur Entschädigung der Migrantenfamilien: sie registrierten ihr Vermögen, das sie in ihrer Heimat zurückgelassen hatten, bemühten sich um die Vergabe von Agrarland in den neuen Siedlungsgebieten, halfen durch regelmäßige finanzielle Unterstützung an die Flüchtlingsfamilien aus usw. – Maßnahmen, die in vielem an Aktivitäten heutiger Staaten erinnern.

Vergleichbare Bemühungen um eine organisierte Ansiedlung von Griechen in der Toskana und auf Korsika im 16. Jahrhundert oder der griechischen *stradioti* in venezianischen Besitzungen auf dem italienischen Festland und in Dalmatien, aber auch ähnliche Maßnahmen anderer westlicher Herrscher, erklären sich aus dem Interesse, ihre Herrschaftsgebiete stärker zu besiedeln.

Die Erlässe der Kaiserin Maria Theresia (1775, 1777) zur Flüchtlingsdeportation von der Peloponnes sowie zur Einrichtung einer griechischen Ansiedlung in Aquileia nach dem Fehlschlag des Orloff-Aufstands (1770), die Trockenlegungsarbeiten des Gebiets, die Vergabe von Ländereien an die Siedler und die Gewährung von Handelserleichterungen lassen sich auf die damalige habsburgische Politik zurückführen. Diese war darauf ausgerichtet, zur Stärkung ihres Handels Ausländer in führende Handelszentren zu locken.

Das Sesshaftwerden der Flüchtlinge in den neuen Orten war manchmal von Schwierigkeiten begleitet. Die gesellschaftspolitischen Umstände konnten ihren Aufenthalt, ihre Integration bzw. Assimilation, aber auch ihre Vertreibung erlauben. Die eklatantesten Beispiele bietet die griechische Revolution, als Flüchtlinge aus zerstörten Gebieten, beispielsweise von der Insel Chios, oder von den kriegerisch-revolutionären Konflikten Betroffene (Ioannina, Kydonia, Zypern u. a.) in europäischen Häfen vorläufige Aufnahme fanden, wo sich griechische Ansiedler niedergelassen hatten. Familien- und Verwandtschaftsnetze spielten in der Frage von Akzeptanz, Integration oder Abweisung der Flüchtlinge die Hauptrolle. Oft lassen sich die Flüchtlinge von ihren Erwartungen oder Informationen leiten, die ihnen über Arbeitsmöglichkeiten oder eventuelle Aufnahme in entsprechende Verbindungsnetze zur Verfügung stehen. Die Besiedlung von Ermoupolis auf der Insel Syros durch Flüchtlinge aus Chios, aber auch von anderen Inseln wie Samos, verstärkt die Ansicht, dass das ökonomische Netz und die Wirtschaftsbeziehungen sehr bedeutend gewesen sein mussten.

Im Fall der Flüchtlinge hat die Frage der Eingliederung in das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben des neuen Wohnorts einige Gemeinsamkeiten mit der der Migranten, die auf der Suche nach Arbeit auswanderten, was besonders in Wirtschaftskrisen verstärkt auftrat. Ihre Behandlung als „Fremde", selbst wenn es sich um Gruppen eigener nationaler, konfessioneller und politischer Zugehörigkeit handelte, war vorherrschend. Das Problem der „Autochthonen" und „Heterochthonen", die das gesellschaftliche und politische Leben des neu gegründeten griechischen Staates plagte, lässt sich auch auf die Bildung von Stereotypen seit der Zeit der griechischen Revolution und die Intransigenz der Gesellschaft zurückführen, die „Andersartigkeit" der Zugewanderten zu akzeptieren. Die Ortsansässigkeit erwies sich als Faktor der Stabilität und Legalität. „Für Fotakos, den Autor von Memoiren aus der griechischen Revolution von 1821, sind die Aufständischen in ‚einheimische' oder ‚echte Griechen' und ‚Fremde' bzw. ‚Gäste' zu unterteilen." Die Letzteren, „einer nach dem anderen zugezogen, wurden zahlreich", „bildeten sich", „nahmen am politischen Leben teil", „gründeten Parteien" und „began-

nen heimlich, gegen die Ortsansässigen zu konspirieren" (Rotzokos, 1997: 28, Anmerkung 3).

Diese Beispiele zeigen, dass es selbst bei so genannten Massenmigrationen nötig ist, die beidseitig wirkenden Faktoren zu orten, die uns dazu zwingen, die Kennzeichnung „freiwillige" oder „erzwungene" Umsiedlung mit Skepsis anzuwenden.

Berufsbedingte Migration

Kaser benutzt in seinem Buch über die Familie auf dem Balkan das Modell der „Wirtschaft im Milieu des langen und kurzen Weges", um die Gesellschaftsstrukturen zu charakterisieren (Kaser, 1995: 84–96). Wenn wir also die Migrationen von Bevölkerungsgruppen im südöstlichen Europa auch aus der Perspektive der Wanderungen von Kleingruppen im Rahmen ihrer Tätigkeit bei der Feldbestellung bzw. in der Viehzucht, aber aus der Perspektive ihrer Integration in Zünfte oder der Beteiligung an lokalen oder für diese Zeit internationalen Handelsnetzen untersuchen, haben wir sofort eine spezifizierte Dimension des Migrationsphänomens identifiziert und können leichter die Veränderungen auf individueller, aber auch auf kollektiver Ebene verfolgen.

Den Untertanen sowohl des Osmanischen Reichs als auch Venedigs waren bestimmte Steuerpflichten auferlegt, sodass ihre Bindung zu dem Land, das sie kultivierten, oder zu dem Vieh, das sie züchteten, auch ihren Aktionsradius bestimmen sollte. Dennoch werden wir wohl akzeptieren müssen, dass die osmanische Agrargesellschaft des 16. und 17. Jahrhunderts außergewöhnlich mobil war. Außerdem gehörten Ortswechsel in der frühen europäischen Geschichte allgemein zur Routine des Agrarzyklus sowie auch zur Familienstruktur. Viehzüchter wanderten saisonbedingt auf der Suche nach Weideland, eine Migrationsform, die oft die Bildung einer entsprechend erweiterten Familienform nach sich zog, wie etwa die *zadruga* (siehe dazu den Beitrag von Kaser „Familie und Geschlechterbeziehungen") auf dem Zentralbalkan oder die erweiterten Familienmodelle der nomadischen Walachen und der Sarakatsanenbevölkerung. Derartige Wanderungen führen mitunter zu Neuordnungen des Ansiedlungsraums, besonders in den Gebirgen, was nicht immer auf osmanische Invasionen und kriegerische oder revolutionäre Konflikte zurückzuführen ist, sondern auch auf Raubüberfälle und Epidemien. Wassermangel, unfruchtbares Land, Abwertung der osmanischen Währung mit der Konsequenz von Steuererhöhungen sowie andere Ursachen veranlassten die Bewohner, ihre Dörfer zu verlassen. Zusätzliche Steuern, die denjenigen auferlegt wurden, die ihre Felder verließen, um in die Städte oder anderswohin zu ziehen, wurden durch das im Vergleich zum Landleben bequemere Leben in der Stadt ausgeglichen. Die landwirtschaftliche Tagelohnarbeit, die handwerklichen Wanderberufe sowie die Beteiligung in verschiedenen Branchen des aufblühenden Handels im 18. Jahrhundert, vor allem auf der Peloponnes, in Epirus und Westmakedonien, verstärken den Migrationsfluss zu den Städten. Über

den gesellschaftlichen Status der in die Städte gezogenen Bewohner ist wenig bekannt; nicht wenige wurden Hausdiener – besonders in den großen Städten nach dem Ende der Expansionskriege und der Verringerung des Sklavenanteils. Lehrlinge in Werkstätten und Zünften in den Städten – häufig durch übertrieben strenge Arbeitsverträge gebunden –, Bauarbeiter beim Palast- und Wohnbau, Bekleidungsausstatter *(cappottai)*, Garnfärber, Bäcker, Silberschmiede, Maler (besonders in venezianischen Gebieten) und insbesondere Wanderhändler bildeten die üblichen Migrationsgruppen, die zuweilen zur dauerhaften Ansiedlung gelangten und so zur Verstärkung der Stadtbevölkerung beitrugen.

Zur Migration des „kurzen Wegs" gehören die saisonalen Wanderungen von Handwerksgesellen, vornehmlich Maurern, Anstreichern u. a. In den meisten Fällen kamen sie aus Dörfern des Epirus, Kleinasiens und der griechischen Inseln. Der Bau von Brücken, öffentlichen Gebäuden und Straßen, besonders in Konstantinopel, erforderte eine große Zahl und hohe Qualifikation der Arbeiter, die nicht notwendigerweise ständig in der Stadt oder ihrer Umgebung lebten. Ihr Handwerk war vielerorts vonnöten. Diese Tatsache ging häufig mit Wanderung und der Organisation der Handwerker in „wandernden Meisterzünften" einher. Zuweilen in den Städten ansässig, organisierten sie sich in Zünften, die sich oftmals aus Männern der Umgebung zusammensetzten, wie etwa die Kesselflicker *(kalantzi)* und Matratzenhersteller *(halatzi)* aus Trapezunt und seiner Umgebung, die Fleischer und Maurer aus Gjirokastra und der Gegend um Ioannina (Papageorgiou, 1986: 31). In besonderen Stadtvierteln wohnend, behielten sie ihren Herkunftscharakter sowie ihre Identität und Solidarität bei und trugen zur Multikulturalität der Städte bei. Das Erlernen des Handwerks, speziell das der Malkunst, der Silberschmiede usw., erfordert ebenfalls ein Umsiedeln in das Umfeld der Zünfte in den Ballungsgebieten. Normalerweise waren die Lehrlinge Verwandte der Zunftmitglieder, Söhne der Meister oder Kinder ärmerer Familien der umliegenden Dörfer. Die Migration von Schneidern spezieller Lodenmäntel *(cappottai)* aus Epirus und von Garnfärbern lässt sich auf das Bedürfnis eines Ortswechsels spezialisierter Handwerker in der vorindustriellen Zeit zurückführen.

Die familiären und verwandtschaftlichen Netzwerke müssen hier auch in Betracht gezogen werden, obwohl die wenigen zur Verfügung stehenden Daten keine Verallgemeinerungen zulassen. Die meisten Handwerker kamen aus dem Bereich des Kleinbesitzes (zumindest nach dem 17./18. Jahrhundert), und in der Regel behielten sie den Kontakt zu ihrer Familie bei. Die Gelder, die sie schickten, ergänzten das landwirtschaftliche Einkommen und erlaubten den Daheimgebliebenen, die schrittweise Verschlechterung der Lebensbedingungen auszugleichen.

Die interessanteste Gruppe von Migranten bilden seit jeher die Wanderhändler, die Teilnehmer an Lokalmärkten und besonders diejenigen, die mit Karawanen nach Zentraleuropa oder mit ihren Schiffen an die Küsten des westlichen Mittelmeers und Schwarzen Meers zogen. Die Migrationsströme von Griechen, Serben und Vlachen, die

im 17. und 18. Jahrhundert zur Gründung von Ansiedlungen in Zentraleuropa (insbesondere in Österreich, Ungarn und Siebenbürgen), in Norditalien und Südrussland führten, weisen Ähnlichkeiten, aber auch Unterschiede zu den Migrationsströmen des 19. und 20. Jahrhunderts auf. Einzelne Händler ließen ihre Familien zurück und brachen auf, um neue Handelsmärkte zu entdecken. Sie schlossen sich dem internationalen Handelsnetz an und profitierten von den politisch-ökonomischen Umständen der Zeit und vom Interesse Österreichs, in diesem Randgebiet Europas eine bedeutende ökonomische Rolle zu spielen. Sie verblieben gewöhnlich für eine lange Zeitspanne am neuen Wohnort, unverheiratet oder weitab von ihren in der Heimat zurückgelassenen Familien, und schickten lediglich Unterhaltsgelder. Sie ließen sich von den Erfahrungen ihrer Landsleute anregen, die, nachdem sie als erste in den neuen Gebieten Handelserfahrungen gesammelt hatten, den Wunsch nach Erweiterung des Handelsnetzes durch Geschäftstransaktionen hegten und wiederholt Bewohner aus ihrer ursprünglichen Heimat zur Migration verleiteten. Es ist nicht verwunderlich, dass die Küstensiedlungen von Marseille, Livorno, Ancona, Venedig und Triest Griechen von der griechischen Küste, von den Ionischen und Ägäischen Inseln und den Küsten Kleinasiens aufnahmen, mit denen sie über die kommerziellen Seerouten verbunden waren, während die Festlandssiedlungen in den österreichischen, ungarischen und siebenbürgischen Provinzen Epiroten, Makedonier, Thessalier und Serben aufnahmen, die den binnenländischen Handelsrouten gefolgt waren.

III. Migration und Ansiedlung

Das griechische Migrations- und Ansiedlungsphänomen wird gewöhnlich auf einer Mikro- und einer Makroebene anhand individueller Fälle von wandernden Händlern untersucht, die wir den für diese Zeit internationalen Wirtschaftssystemen und -interessen zuordnen. Es wäre allerdings auch möglich, das Phänomen auf einer „Mittelebene" zu untersuchen, „die Daten breiterer Systeme und Netzwerke in Einzelfällen umfassen würde" (Hoerder, 1997: 78). Es stellt sich dabei heraus, dass Verbindungen von Familien- und Verwandtschaftsgruppen sowohl als Anziehungspunkt für neue Ansiedler fungieren als auch zur Entwicklung ökonomischer Beziehungen auf Unternehmensebene beitragen. Diese Netze entstanden aus ökonomisch motivierten Verehelichungen, führten zum Ausbau von Handels- und Bankunternehmen und wiesen meist einen lokalen Ausgangspunkt auf. Die Vernetzung der Händler aus Chios mit Marseille, Livorno, Triest, London, Wien, Südrussland und Istanbul, der Epiroten mit Mitteleuropa und Südrussland sowie der Westmakedonier (aus Kastoria und Kozani) mit Österreich-Ungarn sind einige der besten Beispiele für das Ende des 18. und den Beginn des 19. Jahrhunderts. Gewöhnlich gehen die Verbindungen dieser Netzwerke über die Beziehungen auf familiärer, verwandtschaftlicher und ökonomischer Ebene hinaus. Trotz der Integra-

tion der Auswanderer in die neuen Aufenthaltsorte bauten die Bildung, die Organisation der Gemeinden und der Schulen sowie die Auswahl der Lehrer in der Diaspora auf die Erhaltung der Verbindungen zu ihrem Herkunftsort auf.

Die Privilegien, die die staatlichen Aufnahmebehörden den Ansiedlern gewährten, erleichterten die Erhaltung ihrer konfessionellen Eigenart, was für Migranten und Migrantinnen jeder Epoche sehr wichtig ist, und trugen zur Herausbildung ihres Nationalbewusstseins bei. In den Ausländergemeinden schlossen sich die Ansiedler und Ansiedlerinnen in Vereinen zusammen, um kollektive Ziele zu realisieren (Gründung von Schulen, Herausgabe von Büchern, Erhaltung von Gotteshäusern, wohltätige Aktivitäten); „sie bekommen das Gefühl, zu einer Gesamtheit zu gehören, eine Identität zu teilen" (Ventoura, 1994, 69).

Trotz der Zusammenarbeit von Griechen, Serben, Valachen und Juden auf dem wirtschaftlichen Sektor muss betont werden, dass sich vornehmlich in der Emigration die ersten nationalen Differenzierungen vollzogen und sich ethnische ideologische Strömungen konsolidierten, die die jeweiligen Unabhängigkeitskriege vorzubereiten halfen. Die Emigranten bildeten gesellschaftliche Eliten (auf intellektueller, politischer, ökonomischer Ebene), als sie nach der Befreiung von der Osmanischen Herrschaft in ihre neu gegründeten, freien Nationalstaaten zurückkehren. Dies gilt sowohl für die griechischen und serbischen Emigranten in Mitteleuropa als auch für die Bulgaren, die sich in Istanbul, Smyrna und Thessaloniki niedergelassen hatten. In der Emigration hatten sich die meisten zu mächtigen, wirtschaftlich führenden Persönlichkeiten der lokalen Gesellschaft entwickelt. Sie waren nicht mehr „Migranten der Misere", sondern „Migranten der aufsteigenden bürgerlichen Klasse". Sie gründeten nationale Familienunternehmen mit anfänglich lokaler Reichweite und später mit Verbindungen nach ganz Europa. Die meisten hatten sich an ihrem Aufnahmeort zu bedeutenden Wirtschaftsmagnaten entwickelt, und nicht wenige von ihnen widersetzten sich mittels ihrer Heiratsstrategie bewusst oder unbewusst dem Assimilationsprozess. Dieser Widerstand fiel ihnen insofern leichter, als sie in kosmopolitischer Umgebung lebten, wie z. B. in Livorno, Venedig, Triest, Wien, wo sie über eigene Schulen, Kirchen und Gemeindeverwaltungen verfügten.

Es sollte nicht vergessen werden, dass die Migrationen zwischen drei vielvölkerstaatlichen Systemen stattfanden: dem Osmanischen Reich mit seiner Toleranz gegenüber den verschiedenen kulturellen Traditionen, besonders was Sprache und Konfession betrifft, der Habsburgermonarchie und der Republik Venedig. Die Toleranz gegenüber den Konfessionen und Sprachen ist für die Habsburgermonarchie nicht selbstverständlich, zumal sie erst im 18. Jahrhundert schrittweise die langen Konfessionskriege hinter sich lässt. Langsam ging sie im Rahmen des aufgeklärten Absolutismus zur Toleranz gegenüber anderen Glaubensbekenntnissen (Orthodoxie, Protestantismus) über, um schließlich bei einer privilegierten Aufnahme von Griechen und Serben anzugelangen, was zwar befremdend, aber verständlich ist. Die Multikulturalität in den Vielvölkerstaaten hilft

den Migranten des „kurzen", aber auch des „langen" Weges langfristig bei der Herausbildung einer Identität, denn sie befinden sich eher in einem „Werdensprozess" als in einer „Seinsform" (Laliotou, 1998: 14-15). Hall betont, dass „cultural identities come from somewhere, have stories. But like everything which is historical, they undergo constant transformations. Far from being eternally fixed in some essentialized past they are subject to the continuous ‚play' of history, culture and power" (Laliotou, 1998: 14f.).

Mithilfe des „pluralistischen Erklärungsmodells" können wir die Erhaltung der gesellschaftlichen und nationalen Identität der Migranten und Migrantinnen verstehen lernen. „Die immer wieder neu gebildeten Identitäten stellen", wie Ventoura richtig bemerkt, „trotz aller eventuellen Bezüge auf eine traditionelle, nationale Kultur neue kulturelle Systeme dar, die für Gruppenbildungen und ihre Eingliederung in das Feld der sozialen Beziehungen nötig sind. Die ethnokonfessionellen Gruppen haben ein gemeinsames kulturelles System, das die Art beeinflusst, mit der die Migranten ihre neuen Lebensbedingungen interpretieren; dieses System wird aber nicht unverändert aus ihrer Heimat mitgebracht, sondern vom Erinnerungsvermögen und der neuen Umgebung umgeformt und um neue Institutionen herum arrangiert, die ihnen helfen, ihre gemeinsamen Probleme zu überwinden." (Ventoura, 1994: 84) Die juristische Kategorisierung, die die Ansiedler in der Diaspora (unter dem Sammelbegriff *Griechen* zu Beginn oder *greci schismatici* im Gegensatz zu denen, die die Einheit der Kirche verteidigten, oder *acattolici*, d. h. Nichtkatholische) über sich ergehen lassen mussten, aber auch ihre soziale Kategorisierung (sie leben gewöhnlich in der Nachbarschaft ihrer Kirche, ihres Gemeindehauses oder ihrer Schule) hatten direkte Auswirkungen auf ihr Alltagsleben und machten so die Bildung ihrer gesellschaftlichen Identität aus. Auf diese Weise bildete sich die Art heraus, mit der sie sich selbst bestimmen, und wurde die Art und Weise beeinflusst, mit der sie Beziehungen zu den übrigen gesellschaftlichen Gruppen knüpften. Obgleich es übertrieben wäre, alles durch die Migrationen erklären zu wollen, ist es doch richtig, dass der Reichtum an Traditionen, die Toleranz gegenüber den verschiedenen Kulturen, die die Gesellschaft des südöstlichen Europa zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufwies, auf die Migrationen zurückzuführen ist; es ist diese Toleranz, die in den Nationalstaaten verloren gegangen ist.

Resümee

Die industrielle und kapitalistische Entwicklung der westlichen Länder, die Gründung schwacher Staaten im südöstlichen Europa, die um die Ausbreitung ihrer Nationalterritorien kämpften, führten am Ende des 19. Jahrhunderts zu den ersten massenhaften Arbeitsmigrationsbewegungen der Neuzeit. Die Vereinigten Staaten von Amerika nahmen Ende des 19. Jahrhunderts und besonders in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die ersten Migrationsströme – hauptsächlich Griechen und Italiener – auf.

Die amerikanische Wirtschaft, die Arbeitsbedingungen sowie die Unbilden der langen Überseereisen verringerten die Aussichten auf eine Rückkehr der Migranten in ihre Heimat. Die Aufnahmeverfahren der amerikanischen Gesellschaft erlaubten die Integration derjenigen, die notgedrungen in ihrem Aufnahmeland verblieben. Die europäischen Industriestaaten nahmen nach dem Zweiten Weltkrieg Massen von Arbeitern aus Ländern des Mittelmeerraums sowie des südöstlichen Europa auf, in der Mehrzahl Jugoslawen, Griechen und Türken. „Die Migrationswellen wurden von den Aufnahmeländern kontrolliert und hingen mit der ungleichen wirtschaftlichen und technologischen Entwicklung der industrialisierten Staaten und der Länder mit vornehmlich landwirtschaftlicher Ökonomie zusammen." (Ventoura, 1999) Die Aufnahmeländer ergriffen Maßnahmen zur Heimkehr all jener ausländischen Arbeitnehmer, die „in der Produktion nicht mehr vonnöten waren". Der Begriff „Gastarbeiter" wies die Migranten den untersten Schichten der Gesellschaftshierarchie zu. Die Verpflichtung zu einer schnellen Rückkehr in die Heimat führte zumindest die erste Migrationsgeneration zu erschöpfender Arbeit und zur Minderung der Chance, sich an die Umgebung anzupassen und zu integrieren. Die Vereinbarungen zwischen den Staaten bezweckten die Erziehung der Migrantenkinder und die Sicherstellung der Kranken- und Rentenversicherungsbedingungen, was eine leichtere Anpassung an das soziale Umfeld sowie eine reibungslosere Rückkehr der Migranten in ihre Heimat ermöglichte.

Die Wirtschaftsmigranten sowie die Flüchtlinge, die auf die Kriege vor allem des 20. Jahrhunderts zurückzuführen sind (etwa die „Kleinasiatische Katastrophe" von 1922 mit der Folge, dass ungefähr 1 200 000 Griechen aus Kleinasien nach Griechenland übersiedelten), führten zu einer Bevölkerungsdifferenzierung in den Nationalstaaten des südöstlichen Europa. Diese Differenzierung führte das eine Mal zu einer sehr breiten nationalen Vereinheitlichung (Griechenland), und das andere Mal (im Fall Jugoslawiens) blieben die Bevölkerungsprobleme und Grenzfragen ungelöst. Diese Probleme sollten in der Zeit nach 1989 wieder aktualisiert werden, und zwar, weil neue Grenzen geschaffen wurden, der Nationalismus wiederbelebt wurde, Kriege in den Ländern des ehemaligen Jugoslawiens ausbrachen sowie Massenmigrationen in und außerhalb des südöstlichen Europa von Bevölkerungsgruppen, die nicht ausschließlich vom Balkan stammten, ausgelöst wurden. Länder, von denen traditionell Migration ausging, wie Griechenland, nehmen nun wirtschaftliche Migranten auf, die nicht nur aus Ländern der benachbarten Staaten kommen. Diese Migranten und Migrantinnen gehören zur Gruppe der erzwungenen beruflichen Migration; deren Arbeitskraft, ja sogar deren menschliche Existenz wird vielfach ausgebeutet. Die Umkehr der Rollen führt zu gesellschaftlichen, ideologischen und mentalitätsmäßigen Problemen, was außerordentlich lebhafte Diskussionen über das Migrationsphänomen ausgelöst hat. Für die kommenden Jahre bleibt nur, die Reserven an Widerstands- und Anpassungsfähigkeit der ehemaligen Emigrantengesellschaften in ihrer neuen Rolle als Empfänger von Zuwanderern zu beobachten.

Literatur:

Barkan, Ömer Lûtfi: Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l'Empire ottoman. In: Revue de la faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul, 11e année, No 1–4, 1953, 67–131.

Dendias, Michail: Die griechischen Ansiedlungen (Paroikie) auf der Welt, Athen 1919.

Ducellier, Alain: Demographie, Migrationen und kulturelle Grenzen vom Ende des Mittelalters bis zur Neuzeit. In: Ta Historika 5/1986, 19–44.

Ducellier, Alain: Die Albaner in Griechenland 13.–15. Jh. Die Migration einer Gemeinde. Vortrag in der Reihe „Aspekte der byzantinischen Gesellschaft" (16.12.1991), Athen 1994.

Emanuel, L. S.: Histoire des Israelites á Salonique, Thonon 1936.

Esser, Hartmut: Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse, Darmstadt-Neuwied 1980.

Faroqui, Suraiya: Town and Townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, crafts, and food production in an urban setting, 1520–1650, Cambridge 1984.

Harlaftis, Gelina: A History of Greek-Owned Shipping: The Making of an International Tramp Fleet in the 19th and 20th Centuries, London 1994.

Helmedach, Andreas: Bevölkerungspolitik im Zeichen der Aufklärung – Zwangsumsiedlung und Zwangsassimilation im Habsburgerreich des 18. Jahrhundert – eine noch ungelöste Forschungsaufgabe. In: Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung, 6,1/1996, 41–62.

Heuberger, Valeria; Suppan, Arnold; Vyslonzil, Elisabeth (Hg.): Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multi-ethnischen europäischen Regionen, Frankfurt am Main 1998.

Hoerder, Dirk: Segmented Macrosystems and Networking Individuals. The Balancing Functions of Migration Process. In: Lucassen, Jan; Lucassen, Leo (Hg.): Migration, Migration History. Old Paradigms and New Perspectives, Bern 1997, 73–86.

Jiochalas, Titos B.: Griechische Familiennamen, Namen und Ortsbezeichnungen von albanischen Gemeinden Süditaliens und Siziliens, Athen 1993.

Kaser, Karl: Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur, Wien 1995.

Katsiardi-Hering, Olga: Die griechische Gemeinde in Triest (1751–1830), 2 Bde, Athen 1986.

Katsiardi-Hering, Olga: Das Habsburgerreich: Anlaufpunkt für Griechen und andere Balkanvölker im 17.–19. Jahrhundert. In: Österreichische Osthefte 38,2/1996, 172–188.

Konstantinopoulos, Christos: Die Ausbildung in den Maurerzünften der Peloponnes, Athen 1987.

Laliotou, Ioanna: Migrating Greece: Historical Enactments of Migration in the Culture of the Nation. Doctoral Thesis at the European University Institute of Florence, Florence 1998.

Levy, Avigdor: The Sephardim in the Ottoman Empire, Princeton (NJ) 1992.

Lucassen, Jan; Lucassen, Leo (Hg.): Migration, Migration History, History: Old Paradigms and New Perspectives, Bern 1997.

Lüthke, Folkert: Psychologie der Auswanderung, Weinheim 1989.

Maltesou, Chrissa: Kreta während der venezianischen Herrschaftsperiode. In: Panagiotakis, N. (Hg.): Kreta: Geschichte und Kultur, Kreta 1988, 150–153.

Mantran, Robert: La vie quotidienne à Istanbul au siècle de Soliman le Magnifique, Athen 1991.

Matschke, Klaus-Peter: Zwangsmigrationen in der älteren Geschichte Südosteuropas. In: Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung, 6,1/1996, 63–70.

Metzeltin, Michael: Der Andere und der Fremde. Eine linguistisch-kognitive Untersuchung, Wien 1996.

Page Moch, Leslie: Moving Europeans. Migration in Western Europe since 1650, Bloomington 1992.

Page Moch, Leslie: Dividing Time: An Analytical Framework for Migration History Periodization. In: Lucassen, Jan; Lucassen, Leo (Hg.): Migration, Migration History, History: Old Paradigms and New Perspectives, Bern 1997, 41–56.

Papageorgiou, Georgios: Die Zünfte in Ioannina im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Beginn des 19. Jahrhunderts bis 1912), Ioannina 1982.

Papageorgiou, Georgios: Die Ausbildung zum Beruf (16.–20. Jh.), Athen 1986.

Rotzokos, Nikos: Revolution und Bürgerkrieg 1821, Athen 1997.

Schenk, Annemarie: Die Fremde als neuer Lebensraum. Donauschwaben im Spannungsfeld von Anpassung und Beharrung. In: Greverus, Ina-Maria; Köstlin, Konrad; Schilling, Heinz (Hg.): Kulturkontakt, Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden. (26. Deutscher Volkskundekongress in Frankfurt a. M. vom 28.9.–2.10.1987 Teil 1), Frankfurt/Main 1987, 145–161.

Todorov, Nikolaj: Die Stadt auf dem Balkan im 15.–19. Jh. Sozioökonomische und demographische Entwicklung, Athen 1986.

Todorova, Maria; Todorov, Nikolai: The Historical Demography of the Ottoman Empire. Problems and Tasks. In: Spence, Richard B.; Nelson, Linda L. (Hg.): Scholar, Patriot, Mentor. Historical Essays in Honor of Dimitrije Djordjević, New York 1992, 151–172.

Vacalopoulos, A. E.: La retraite des populations grecques vers de régions éloignées et montagneuses pendant la domination turque. In: Balkan Studies 4/1963, 265–276.

Ventoura, Lina: Migration und Nation. Transformationen der Kollektivität und der gesellschaftlichen Positionen, Athen 1994.

Ventoura, Lina: Migration im nordwestlichen Nachkriegs-Europa. In Eleftherotypia, 23.7.1999.

Vryonis, Spyros: Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th–16th Centuries. In: Birnbaum, Henrik; Vryonis, Spyros (Hg.): Aspects of the Balkans: Continuity and Change, The Hague-Paris 1972, 162–172.

Vryonis, Spyros: The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Los Angeles-London 1971.



Ulf Brunnbauer

Die Menschen und ihre Umwelt. Anpassungsstrategien an den Naturraum

Karl Marx schreibt im Kapitel über den Arbeits- und Verwertungsprozess im ersten Band des „Kapitals“:

> „Die Arbeit ist zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit“ (Marx, 1989: 192).

Bis zur enormen Entwicklung der Produktivkräfte durch die industrielle Revolution, die auch eine Emanzipation des Menschen von der Natur – oder besser, deren Unterwerfung unter die Notwendigkeiten der Produktion – bedeutete, bestand das Leben des Großteils der Menschen aus einer permanenten Auseinandersetzung mit den Kräften der natürlichen Umwelt. In vorindustriellen Gesellschaften, egal auf welchem Kontinent und zu welcher Zeit, war der überwiegende Teil der Bevölkerung in der unmittelbaren Herstellung von Nahrungsmitteln, das heißt in der Landwirtschaft, tätig. Die Produktivität der Landwirtschaft reichte nicht aus, um einen größeren Teil der Bevölkerung für nichtlandwirtschaftliche Beschäftigungen freizumachen und hinreichend zu ernähren. Insofern waren der Entwicklung des Handwerks, des Handels, der Bürokratien und der Künste in vorindustriellen Zeiten natürliche Grenzen gesetzt. Aus der strukturellen Knappheit der Nahrungsmittel resultierte eine stetige Auseinandersetzung um deren Aneignung zwischen denjenigen, die sie produzierten, und denen, die sie bloß konsumierten, aber häufig die politische, militärische und symbolische Macht innehatten. Die unterschiedlichen Lösungen dieses Konflikts variierten und können auf einem Kontinuum zwischen dem freien Austausch von landwirtschaftlichen Produkten auf dem Markt und der erzwungenen Abgabe von Nahrungsmitteln beziehungsweise Arbeit durch die landwirtschaftlichen Produzenten angesiedelt werden. Letztere Form kann mit der europäischen Leibeigenschaft ebenso assoziiert werden wie mit den kolonialen *Haciendas* Südamerikas, den Sklavenplantagen Nordamerikas oder den Lebensmittelrequirierungen im

sowjetrussischen Kriegskommunismus. Das heißt aber auch, dass die Anpassung an die natürliche Umwelt im Sinne der Gewinnung von Nahrungsmitteln nicht einen bloß naturhaften Prozess darstellt, sondern dass sie durch gesellschaftliche Verhältnisse in unterschiedlich starkem Ausmaß modelliert wird. Sobald Menschen, die Landwirtschaft betreiben, in Kontakt mit dem Staat oder ähnlichen Institutionen kommen, die ihnen Steuern oder andere Leistungen abverlangen, und sobald sie in einen Markt integriert werden, auf dem sie Überschussprodukte absetzen können, beeinflussen Entscheidungen der politischen Ökonomie, wie sie sich etwa in Besitzrechten und Abgabensystemen manifestieren, sowie der Konjunktur ihr Verhältnis zur Umwelt.

Dennoch war die unmittelbare Abhängigkeit von der Natur vor der agrarischen (der „grünen") und industriellen Revolution sehr hoch. Denn obwohl auch vorindustrielle Gesellschaften eine hohe Meisterschaft entwickelten, die Landwirtschaft vor den Unbilden der Natur möglichst zu schützen (man denke an elaborierte Bewässerungssysteme, Terrassierungen, Zucht neuer Kulturen), so bestimmten doch wesentlich die Naturkräfte über den Erfolg der Landwirtschaft und damit auch das Überleben der Menschen. Einige Jahre Trockenheit, überraschende Kälteeinbrüche oder zuviel Regen mehrere Saisonen hindurch konnten Hunger bedeuten. Auch hier wirkte die gesellschaftliche Entwicklung, die Etablierung von Märkten, Geldwirtschaft und staatlichen Systemen, natur-befreiend, da sie die Folgen von Missernten durch die Einfuhr von Nahrungsmitteln aus Regionen, die nicht davon betroffen waren, ausgleichen konnten; aber solange global gesehen landwirtschaftliche Produzenten keine großen Überschüsse über ihre Subsistenzbedürfnisse hinaus produzierten, blieb Hunger ein ständiger Begleiter menschlicher Geschichte. In vorindustriellen Gesellschaften stellte daher für einen großen Teil der Menschen die Existenz primär eine Auseinandersetzung mit der Natur dar. Je abgeschlossener eine menschliche Gemeinschaft war, desto größer war ihre Abhängigkeit von den natürlichen Ressourcen und desto stärker, so die Hypothese, waren ihr Leben, ihre gesellschaftlichen Verkehrsformen sowie ihre kulturellen Einstellungen von der Umwelt und ihren Kräften bedingt. Das wird auch durch das Faktum illustriert, dass sich ein großer Teil der religiösen und magischen Praktiken dieser Gesellschaften auf die Beherrschung oder Beeinflussung der Naturkräfte bezieht, denen sich die Menschen ausgeliefert fühlen.

Allerdings wirkt nicht nur das ökologische Milieu auf den Menschen, sondern – wie schon Marx formuliert hat – der Mensch wirkt auch auf die Natur und verändert diese ebenso wie er sich selbst in dieser Auseinandersetzung mit ihr verändert. Die Formung der Landschaft durch den Menschen ist keineswegs ein neuzeitliches Phänomen, sondern ist der Naturbeherrschung inhärent. Nicht überall brauchen Bauern nur darauf zu warten, dass der Nil zweimal jährlich ihre Felder überschwemmt und fruchtbaren Schlamm zurücklässt, sondern Landwirte errichten und erhalten komplizierte Bewässerungssysteme, welche der Natur Nahrungsmittel abtrotzen, obwohl die ursprünglichen Bedingungen widrig waren. Die Abholzung weiter Teile des Mittelmeerraumes während

der griechisch-römischen Antike und danach wäre ein anderes Beispiel für die vorindustrielle Formung der Natur durch den Menschen. Und schließlich tritt der Mensch der Natur nicht als mentale *tabula rasa* entgegen, sondern mit bestimmten kulturellen Vorstellungen und Wissensinhalten, die sich aber in der Auseinandersetzung mit der Natur modifizieren und transformieren. Menschliche Arbeit ist nicht instinkthaft, sondern auch in einfach strukturierten Gesellschaften ein Produkt individueller und kollektiver Erfahrungen sowie der jeweils herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse und kulturellen Normen.

I. Erklärungsmodelle

Die Beziehungen zwischen Kultur und Umwelt, zwischen Gesellschaft und Natur in nicht industrialisierten beziehungsweise vorindustriellen Gesellschaften sind ein ständiges Thema in den Human- und Kulturwissenschaften, insbesondere der Humangeografie und der Ethnologie. Die vorgeschlagenen Antworten auf diese Frage können zwischen zwei Polen angesiedelt werden: Die eine extreme Lösung dieser Gleichung sieht die Umwelt als den alles entscheidenden und bestimmenden Faktor an (geografischer/ökologischer Determinismus), das andere Extrem wiederum gibt der Kultur das Primat in dieser Beziehung. Dieser letzte Pol existiert in zwei Ausprägungen: einer wissenschaftlichen (Possibilismus), welche die Möglichkeiten des Menschen, seine Umwelt zu verändern, und die Vielfalt von Anpassungsstrategien in ähnlichen ökologischen Milieus betont, und einer ideologischen (Ethnizismus), die Kultur- und Gesellschaftsformen nicht durch natürliche Gegebenheiten, sondern durch vorgebliche ethnische (Ur-)Eigenschaften erklärt. Der geografische Determinismus hatte sich im Übrigen im späten 19. Jahrhundert gerade gegen diese letzte Haltung entwickelt, da er das Augenmerk auf sehr ähnliche soziale Formen von Gesellschaften in ähnlichen Naturräumen, aber von gänzlich unterschiedlicher ethnischer Herkunft lenken wollte. Diese Ähnlichkeiten der Lebensweise wurden durch gemeinsame Notwendigkeiten der Naturanpassung erklärt. Der Possibilismus, der vor allem von dem französischen Geografen Paul Vidal de la Blache formuliert wurde und auch Historiker der Annales-Schule wie Lucien Febvre stark beeinflusste, entstand als Reaktion auf den Determinismus und war in der Zwischenkriegszeit das dominante Erklärungsmodell für die Zusammenhänge zwischen Natur und Gesellschaft. Er leugnete zwar nicht, dass es Gemeinsamkeiten zwischen unterschiedlichen Bevölkerungen in ähnlichen Naturräumen gibt, aber er betonte auch die Unterschiede, Variationen und vor allem die historische Originalität von Gesellschaften. Nach dieser Ansicht waren die Menschen den Imperativen der Umwelt nicht machtlos ausgeliefert, sondern hatten Handlungsspielräume, die sich an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen Sozialformen ausdrückten, selbst wenn die Zwänge der Natur gleich schienen.

Auch in den letzten Jahrzehnten haben sich anthropologische und humangeografische Untersuchungen des Zusammenhanges von Umwelt auf der einen Seite und sozialer Organisation sowie Kultur auf der anderen Seite zwischen diesen beiden Polen bewegt. Die Methoden wurden allerdings immer elaborierter, wobei seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in der ökologisch orientierten Anthropologie sich der Fokus zunehmend auf den Zusammenhang zwischen demografischer Entwicklung und natürlichen Ressourcen verlagert hat (Ökosystemansatz, Neofunktionalismus). Dieser Ansatz untersucht, welche Strategien menschliche Gemeinschaften entwickeln, um ihr Bevölkerungsniveau an die vorhandenen Ressourcen anzupassen. Soziale und kulturelle Institutionen werden durch ihre Funktion für die Aufrechterhaltung des „homöostatischen Gleichgewichts" (das heißt der Balance zwischen Ressourcen und Population) erklärt. Gegen diesen Ansatz richtete sich zweierlei Kritik: Zum einen wurde eine stärkere historische Perspektive eingefordert, was teilweise auch eingelöst wurde (sofern dies quellenmäßig möglich war); viel grundsätzlicher war aber die andere Kritik, welche die reduktionistischen Prämissen des Neofunktionalismus zurückwies und das Problem aufzeigte, dass der Neofunktionalismus nicht imstande ist, sozialen Wandel sowie unterschiedliche soziale Formen in gleichen ökologischen Milieus befriedigend zu erklären. Die Annahme neofunktionalistischer Modelle, wonach untersuchte Gemeinschaften als tendenziell geschlossene Systeme gelten, ist eine unzulässige Vereinfachung.

Die Frage von Geschlossenheit und Offenheit muss daher von Fall zu Fall analysiert werden, da sie zentral für die Beurteilung von Anpassungsstrategien ist. Je offener eine Gemeinschaft, desto geringer – so kann man annehmen – ist ihre Abhängigkeit von den unmittelbar vorgefundenen natürlichen Ressourcen. Welche komplexen Beziehungen sich aus diesen Problemen ergeben, haben beispielsweise die beiden Anthropologen John Cole und Eric Wolf anhand zweier benachbarter Gebirgsdörfer, von denen eines deutschsprachig ist und in Südtirol liegt, während das andere rätoromanischsprachig ist und zum Trentino gehört, gezeigt. In einer detaillierten Langzeitstudie, die sowohl historische als auch anthropologische Fragestellungen behandelt, zeigen sie die Dialektik von Ähnlichkeit und Differenz bei der Anpassung an die extreme Umwelt des Gebirges. So werden einerseits manche soziale Formen, wie die Hofgröße, offensichtlich sehr stark von den Erfordernissen des Naturraumes bedingt, während andererseits etwa informelle soziale Beziehungen, Verwandtschaft und Erbideologie, aufgrund des unterschiedlichen historischen und kulturellen Hintergrundes der beiden Dörfer, sehr stark differieren. Offenheit oder Geschlossenheit sind daher keine absoluten Kategorien, sondern gelten für verschiedene Ebenen der Vergesellschaftung sowie für unterschiedliche soziale Schichten in unterschiedlichem Ausmaß. Praktisch identische ökologische Rahmenbedingungen müssen daher nicht zu den gleichen Gesellschaftsformen führen, selbst wenn die infrage stehenden Orte nur wenige Kilometer voneinander entfernt liegen. Cole und Wolf machen auch deutlich, dass für die Untersuchung von Anpassungsstrategien im europäischen Kontext die Rolle des Staates mitberücksichtigt werden muss:

„Auch durften wir die lokale Lebensform nicht nur isoliert betrachten, sondern mußten sie als das Resultat komplexer Auseinandersetzungen zwischen den Bewohnern des Ortes – verschiedene Schichten – und dem Staatsapparat erkennen“ (Cole/Wolf, 1995: 15).

Ein ähnliches Konzept, das sich auch für historische Untersuchungen als sehr brauchbar erwiesen hat, ist der so genannte Ökotypuszugang. Ein Ökotypus ist das Muster der Ausbeutung natürlicher Ressourcen unter bestimmten makroökonomischen Rahmenbedingungen. Anders gesagt, der Ökotypus verbindet die Mikroebene der lokal gegebenen natürlichen Ressourcen mit der Makroebene der politischen, sozialen und ökonomischen Beziehungen in der Gesellschaft. Dadurch werden Anpassungsstrategien an ein bestimmtes lokales Milieu nicht nur aus den Erfordernissen dieses Milieus selbst erklärt, sondern auch aus den Notwendigkeiten, die sich aus der Integration in ein politisches Gemeinwesen und den Markt ergeben. Da sich die Verhältnisse auf der Makroebene ändern, sind auch die Anpassungsstrategien historisch nicht konstant.

II. Die Landschaften und die Menschen im Südosten Europas

Für das südöstliche Europa wurden die in der Einleitung erwähnten Fragestellungen bisher nur sehr spärlich systematisch untersucht. Es fehlt zwar nicht an Arbeiten, die einen Zusammenhang zwischen Natur und Kultur oder Gesellschaft herstellen, aber zu oft handelt es sich dabei um ideologisch und nicht empirisch motivierte Schlussfolgerungen. Besonders die Gebirge haben zu vielen Spekulationen über den besonderen Charakter der Menschen und ihrer Sozialformen in ihnen verleitet. Aus ökologischen Anpassungsleistungen und daraus resultierenden kulturellen Merkmalen wurden ethnisch bedingte Wesenszüge. Der serbische Humangeograf Cvijić etwa assoziierte mit den dinarischen Alpen einen heldenhaften, mutigen und staatsbildenden Menschenschlag (in erster Linie natürlich Serben), während die Bewohner der Ebenen servile, stumpfsinnige Bauern wären. Der kroatische Rechts- und Sozialwissenschafter Dinko Tomašić behauptete das Gegenteil. Aus solchen Arbeiten ist daher nur bedingt etwas über die tatsächlichen Strategien der Anpassung an die natürliche Umwelt zu erfahren.

Aus der verstreuten geografischen, agrarwissenschaftlichen, historischen, ethnografischen und anthropologischen Literatur kann aber dennoch ein Überblick über Arten der Anpassung und Nutzung unterschiedlicher Milieus gewonnen werden. Und auch in dieser Hinsicht erweist sich der Balkan als Region der Vielfalt, die aber dennoch auch Parallelen erkennen lässt. Ein Blick auf die Landkarte zeigt die geografische und damit auch klimatische Heterogenität des südöstlichen Europa. Geprägt ist die Landschaft von Gebirgen, welche die Region vom Nordwesten (Österreich und Slowenien) bis zum Süden auf der Peloponnes durchziehen. Im Nordwesten liegen die Tiefebenen der Save und Donau, wobei die Donauebene sich nach Osten ans Schwarze Meer fortsetzt und nach

dem Durchbruch durch das Eiserne Tor im Norden vom Gebirge der Karpaten und im Süden von der *Stara Planina* (Balkangebirge) begrenzt wird. Südlich des Balkangebirges befindet sich eine weitere größere Tiefebene, die thrakische, die im Süden vom Gebirgszug der Rhodopen von der Ägäis getrennt wird. Entlang von Flüssen und an den Küsten haben sich mehr oder weniger große Ebenen und Becken gebildet. Ein weiteres topografisches Charakteristikum des südöstlichen Europa sind die stark gegliederten Küstenabschnitte der Adria, des Ionischen Meeres und der Ägäis, die außerdem von zahlreichen Inseln geprägt sind. Die Inseln selbst sind in der Regel relativ gebirgig. Klimatisch befindet sich die Region am Schnittpunkt zwischen mediterranem und kontinentalem Klima. Zum Großteil sind, nimmt man die adriatischen Küstenabschnitte und weite Teile Griechenlands aus, die Winter kalt, schneereich und ähnlich lang wie in Mitteleuropa, da kontinentale Kaltluftmassen von Nordosteuropa relativ ungehindert eindringen können, während Gebirge das Binnenland von wärmeren Luftmassen des Mittelmeeres abschirmen. Für konkrete Anpassungsstrategien stellen diese allgemeinen klimatisch-topografischen Faktoren aber nur einen groben Rahmen dar, da die Landschaften in sich kleinräumig gegliedert sind und lokale Wettersysteme für sehr spezifische Bedingungen sorgen. Außerdem spielen noch andere natürliche Faktoren (wie Wasserhaushalt) eine wichtige Rolle. Und schließlich haben politische Ereignisse und soziale Prozesse immer wieder das Verhältnis Mensch-Umwelt transformiert.

Hier sollen aus Gründen der Einfachheit und Systematik drei Landschaftstypen und die spezifischen Anpassungsstrategien an sie unterschieden werden: das Gebirge, die Ebene und die Küste. Im Anschluss daran werden am Beispiel des Rhodopengebirges Anpassungsstrategien und ihr historischer Wandel beispielhaft und detaillierter dargestellt, wobei es auch um den Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Landschaftstypen geht.

Noch etwas muss vorausgeschickt werden: Landwirtschaftliche Betriebsweisen und damit Anpassungsleistungen sind wesentlich vom Bodenrecht bestimmt. Die agrarrechtlichen Verhältnisse im vormodernen südöstlichen Europa waren ebenso vielfältig wie die Herrschaftssysteme. Noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts reichten sie vom System der „zweiten" Leibeigenschaft auf den feudalen Herrschaften in den rumänischen Fürstentümern und Grundherrschaften im heutigen Slowenien und Kroatien über de facto freie Kleinbauern in den serbischen und bulgarischen Gebieten bis hin zu Stammesverfassungen in Montenegro und Nordalbanien. Der Titel der landwirtschaftlichen Produzenten auf das Land, das sie bearbeiteten, war in diesen Systemen formell unterschiedlich ausgestaltet, aber vielfach stand die lokale Praxis in offenem Widerspruch zur herrschenden Agrarverfassung. In der Regel hatten die Bauern, wenn sie ihr Land schon nicht als Privatbesitz besaßen, zumindest den Anspruch auf kontinuierliche Nutzung und konnten es auch vererben. Darüber hinaus gab es überall Sonderrechte und Privilegien für gewisse Bevölkerungsgruppen (zum Beispiel für Wehrbauern an der

habsburgischen Militärgrenze oder für osmanische Passwächter), die zu dem bunten Bild der Agrarverhältnisse beitrugen. Der Staat war grundsätzlich an der kontinuierlichen landwirtschaftlichen Produktion interessiert, da diese seine Steuerbasis darstellte. Das Habsburgerreich versuchte dies durch die Forcierung des unteilbaren Bodenerbes zu erreichen. Der osmanische Staat griff in die althergebrachten Agrarverhältnisse kaum ein, förderte aber die Neulandgewinnung. Außerdem versuchte er die Landwirtschaft in bäuerlichen Produktionseinheiten zu organisieren, die so viel Land besaßen, wie von der Arbeit der Familie mithilfe eines Paars Ochsen bearbeitet werden konnte (so genanntes *çift-hane*-System). Diese Grundeinheit stellte sich als effiziente und flexible Organisierung der Landwirtschaft in den meisten Gebieten des Osmanischen Reiches heraus. Solche Ordnungsversuche beeinflussten natürlich die Anpassung an die Natur, wiewohl in jedem einzelnen Fall zu fragen ist, inwieweit die staatlichen Regelungen und Initiativen tatsächlich Realität wurden oder ob sie irgendwo auf dem weiten Weg vom staatlichen Zentrum (Istanbul, Wien) in die südosteuropäischen Provinzen des Reiches verpufften.

Auch der Markt hat Anpassungsstrategien beeinflusst, zumindest überall dort, wo Überschüsse erzeugt wurden. Dass im südöstlichen Europa vor allem Schafe gehalten wurden, hat nicht nur mit den naturräumlichen Gegebenheiten zu tun, sondern auch mit dem Konsumverhalten im Osmanischen Reich. Ebenso ist es als eine Anpassungsleistung zu werten, wenn *Cash-crops* angebaut werden, denn Haushalte brauchen auch Geld, um etwa Steuern zahlen zu können und einzukaufen, was sie nicht selbst herstellen können. Nur wenige Gegenden waren in den letzten Jahrhunderten derart isoliert, dass sie nicht in Marktzusammenhänge – wie rudimentär auch immer – integriert gewesen wären.

Die Nähe zu aufnahmebereiten Märkten ist auch ein Bestimmungsfaktor für die Intensität der Naturnutzung. Ein anderer ist die Bevölkerungsdichte: Je größer diese ist, desto intensiver wird das Land genutzt. Je intensiver das Land genutzt wird, desto kleiner können die Bodengrößen sein, die eine Familie ernähren konnten. Solange Land nicht knapp ist, entscheiden sich Haushalte aber zumeist für extensive Bewirtschaftungsstrategien, da sie keinen Grund sehen, mehr zu arbeiten – das Prinzip der Bedürfnisdeckung war von dem des maximalen Profits noch nicht ersetzt worden. Land wurde im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert aufgrund des raschen Bevölkerungsanstieges und der nur zaghaften Entwicklung nichtlandwirtschaftlicher Beschäftigungsmöglichkeiten zunehmend knapp, was auch durch die Intensivierung der Bewirtschaftung nicht kompensiert werden konnte. Hunderttausende emigrierten daher nach Übersee; den meisten Menschen blieb aber nichts anderes übrig, als am und vom Land zu leben.

Bis zur Industrialisierung, die erst in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts voll einsetzte, blieben daher Anpassungsleistungen an die Natur eine Notwendigkeit für die Mehrzahl der Bevölkerung, auch weil sich technische Innovationen, welche die Naturabhängigkeit verringert hätten (Mechanisierung, Handelsdünger), in der

Landwirtschaft nicht durchsetzen konnten. Altertümliche landwirtschaftliche Technologien und Instrumente bedeuten aber nicht zwangsläufig Ineffizienz, denn häufig erweisen sie sich als geeigneter als moderne Mittel, ökologisch sensible Gebiete nachhaltig zu nutzen, da sie auf dem akkumulierten Wissen vieler Generationen, die in diesem Milieu Landwirtschaft betrieben hatten, beruhten – moderne Agronomen hatten dafür häufig nicht das wahre Verständnis. Wagstaffs Beschreibung der Landwirtschaft auf der Peloponneshalbinsel Mani, die als eine der isoliertesten und „rückständigsten" Regionen Griechenlands galt, verdeutlicht dies:

> „The simple wooden plough (aratrum) drawn by two animals is still common. This implement, though primitive, is well adapted to the shallow and stoney soil on which it is used. It scratches the surface just enough to plant the seed without causing erosion and the cross-ploughing that it makes necessary effectively conserves moisture. Its lightness and manoeuvrability mean that it is easily handled in the rocky fields and its iron point can easily be replaced or hammered straight when damaged. Finally, the wooden plough can easily be carried from one distant plot to another, a not unimportant consideration" (Wagstaff, 1965: 279).

Dieses Zitat leitet auch bereits über zu den spezifischen Problemen der landwirtschaftlichen Nutzung eines gebirgigen Terrains.

Das Gebirge

Gebirge werden hier nicht nur über ihre Höhe definiert (die höchsten Gipfel im südöstlichen Europa, das bulgarische Rilagebirge sowie der Olymp, erreichen über 2 900 m), sondern vor allem über die Bodenform (Steilheit). Daher haben die Küstengebiete und ägäischen Inseln vielfach Gebirgscharakter, auch wenn die absoluten Höhen gering sind. Dennoch gibt es klare klimatische Differenzen je nach Höhenlage, wie sich etwa in der Flora ausdrückt. Für Landwirtschaft betreibende Haushalte im Gebirge heißt dies, dass sie versuchen, ihre Ressourcen über möglichst alle klimatischen Zonen zu verteilen, um diese nutzen zu können und auch ihr Risiko, das bei der Nutzung einer einzigen Zone entstehen würde, zu minimieren. Wie anthropologische Studien über Gebirgsregionen in anderen Teilen der Welt, aber auch auf dem Balkan, nachgewiesen haben, ist die gemischte Landwirtschaft, die Viehzucht und Ackerbau kombiniert, die beste Anpassungsstrategie an eine solche Situation, denn dadurch können unterschiedliche Höhenlagen optimal ausgenutzt werden. Leonidas Chalikiopoulos beschreibt das Streben nach Besitz in allen Höhenlagen in thessalischen Gebirgsdörfern:

> „Auf beiden Gebirgsflanken ermöglicht diese reihenweise Anordnung der Siedlungen, daß jede Gemeindeflur vom Gebirgsfuße bis zur Wasserscheide reicht und so je einen Abschnitt

der verschiedenen Vegetationszonen umfasst, wodurch jeder Dorfgenosse an den mannigfaltigen Wirtschaftsmöglichkeiten teilhaben kann" (Chalikiopoulos, 1905: 462).

Dieses Muster lässt sich auch in Gebirgen in anderen Weltgegenden nachweisen. Neben der optimalen Ausnutzung unterschiedlicher Mikroklimata und Bodenqualitäten reduziert die Fragmentierung auch das Risiko des Ernteausfalles bei Hagel, Sturm, Überschwemmungen und Murenabgängen, da die Äcker über eine größere Fläche verstreut sind und daher mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht alle von diesen Unbilden betroffen sind. Eine derartige Fragmentierung hat auch wesentliche Konsequenzen für die Arbeit des Haushalts: Einerseits erlaubt sie die bessere Verteilung der Arbeit über das Jahr, weil die Früchte zu unterschiedlichen Zeiten reif werden, andererseits geht viel Zeit auf den oft kilometerlangen Wegen zwischen den Äckern und Wiesen verloren. Daher sind die Felder zumeist in konzentrischen Zonen mit nach außen abnehmender Arbeitsintensität um die Siedlung angelegt. Die siedlungsnahen Böden werden intensiv bewirtschaftet und brauchen die ständige Pflege, da im Gebirge die Erosionsgefahr sehr groß ist (durch Wind und Wasser). Deshalb wirkte nicht nur Überbevölkerung landschaftsverändernd, sondern auch Unterbevölkerung, da Kulturland verödete. Die Notwendigkeit des ständigen Kampfes gegen die Verödung wird insbesondere bei der *Poljen*-Landwirtschaft im dinarischen Karst deutlich; die wenigen kleinen bebaubaren Senken im Karst (Dolinen) mussten bewässert werden, und die Erde musste hingeschafft und befestigt werden. Dafür wurden diese Flächen sehr intensiv bewirtschaftet. Solange die Gebirge dünn besiedelt waren und noch Wald vorhanden war, konnten durch Brandrodung auch neue Felder gewonnen werden, die dann extensiv bebaut wurden, aber nur wenige Jahre lang gute Erträge lieferten. Allerdings scheinen die Gebirge des Balkans seit dem 14. Jahrhundert relativ dicht besiedelt gewesen zu sein, weshalb die Neulandgewinnung durch Brandrodung nur eine lokale und zeitlich beschränkte Praxis gewesen ist.

Eine agrarische „Revolution" bedeutete die Einführung des Mais (17.–18. Jahrhundert) und der Kartoffel (18.–19. Jahrhundert), die beide wesentlich höhere Erträge pro Fläche (sowohl in Kilogramm als auch in Kalorien) bringen als Getreide. Mais kann allerdings nur an Stellen mit relativ hoher Feuchtigkeit und Wärme angebaut werden, während Kartoffeln bis in Höhen von 1 500 Metern und mehr gedeihen. Diese beiden neuen Früchte verbesserten die Ernährungssituation grundlegend und waren für das Bevölkerungswachstum in den Gebirgen im 19. Jahrhundert mitverantwortlich, da sie die Tragekapazität des Landes ausweiteten.

Dem intensiven Ackerbau stand in den Gebirgen durchwegs eine extensiv betriebene Viehhaltung zur Seite; da das bebaubare Land durchwegs nur einen kleinen Prozentsatz der Gesamtfläche ausmachte (insbesondere in den Karstgebieten), dominierte vielfach die Viehzucht (hauptsächlich Schafe und Ziegen, in den slowenischen Gebieten Rinder und in den serbischen auch Schweine), weshalb die meisten Gebirge auch als „Hirten-

berge" gelten können, um einen Begriff McNeills zu verwenden.[2] Die Viehzucht war für den Ackerbau wichtig, da sie den notwendigen Dünger verschaffte. So wurden in manchen Gegenden Schafe im Spätsommer auf den bereits abgeernteten Stoppeläckern geweidet, damit sie diese düngten, oder der Viehmist wurde eingesammelt und auf die Felder gebracht. Ob Viehzucht oder Ackerbau dominierte, hatte mit den ökologischen Gegebenheiten ebenso zu tun wie mit gesellschaftlich-ökonomischen Rahmenbedingungen, wie zum Beispiel den Vermarktungsmöglichkeiten.

In einigen Fällen – wie bei den halb- beziehungsweise vollnomadischen Vlachen (Aromunen) und Sarakatsanen (Karakatschanen), die durch die slawische Landnahme im 6./7. Jahrhundert n. Chr. in die Gebirge abgedrängt wurden und dort bis in das 20. Jahrhundert als Schaf- und Ziegenzüchter lebten, sowie den nomadischen Yürüken, die von den Osmanen auf dem Balkan angesiedelt wurden – fiel diese Entscheidung gänzlich für die Viehzucht aus. Diese Hirten wanderten samt ihren Familien mit ihren Herden zwischen den Sommerweiden im Gebirge und den Winterweiden in den küstennahen Ebenen und hatten keine festen Wohnsitze (die Halbnomaden hatten solche, zumeist im Gebirge). Eine Zwischenform zwischen Nomadismus und Alpwirtschaft stellte die Transhumanz dar, in der nur die Hirten mit dem Vieh wanderten, während der Rest der Bevölkerung ganzjährig in festen Siedlungen wohnte und Ackerbau, Gartenbau sowie nichtlandwirtschaftlichen Beschäftigungen nachging. Die Transhumanz ist im südöstlichen Europa schon in der Antike belegt und blieb ein charakteristischer Zug vieler Gebirgsregionen bis in das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert, als die Grenzen der neuen Nationalstaaten das Passieren von großen Schaf- und Ziegenherden unmöglich machten. Sowohl Nomadismus als auch Transhumanz stellten eine nahezu perfekte Anpassungsleistung an die natürlichen Gegebenheiten und gesellschaftlichen Möglichkeiten dar: Die Stallfütterung von größeren Herden war im Gebirge nicht möglich, da nicht genug Futter eingebracht werden konnte (die besten Wiesen wären auch die besten Äcker, und beides ist im Gebirge knapp); die Tiere im Winter im Freien weiden zu lassen, war aufgrund der Kälte und des Schnees nicht möglich. Also zogen die Hirten im Winter auf tiefer gelegene, brachliegende und schneefreie Weiden zumeist in Küstennähe und im Sommer auf Gebirgsweiden, um der Hitze und Trockenheit in der Ebene zu entfliehen. So konnten im Gebirge Höhenlagen genutzt werden, in denen Ackerbau nicht möglich war. Die Dörfer der transhumanten Schafzüchter befanden sich in den meisten Fällen im Gebirge unterhalb der Sommerweiden. Das ökologische Gleichgewicht auf den Gebirgsweiden war sehr sensibel, da eine Zerstörung der Vegetation durch das Vieh unwillkürlich Erosion zur Folge gehabt hätte; aus diesem Grund wurden wesentlich mehr Schafe als Ziegen gehalten, da Ziegen – neben dem Feuer – der größte Feind des Waldes sind.

---

2 Allerdings wurde – unter dem Eindruck der romantischen Nomaden und Hirten des Balkans – sowohl von zeitgenössischen Beobachtern als auch späteren Historikern die Bedeutung des Ackerbaues in den Gebirgen häufig zu gering veranschlagt. Vergleiche dazu auch Shkurti, 1997.

Für die Aufrechterhaltung des sensiblen ökologischen Gleichgewichts im Gebirge sowie für die notwendige Zusammenarbeit der Haushalte – etwa für die Errichtung gemeinsamer Sennereien oder die Aufrechterhaltung von Wegen und Bewässerungsanlagen – sorgte in den Gebirgen – wie in den meisten anderen Weltregionen auch – zumeist die Dorfgemeinschaft. Diese regelte den Zugang zu den Ressourcen, insbesondere zum Gemeindeland. Der Versuch der Dorfgemeinde, Auswärtige vom Grundbesitz in der Gemeindeflur auszuschließen, resultierte in der weitverbreiteten Praxis der dorfendogamen Heirat. Das Gemeindeland bestand in der Regel aus Weiden und Wäldern; die Weiden wurden als Sommerweide für das Vieh der Haushalte des Dorfes genutzt sowie an auswärtige, zum Beispiel (halb-)nomadische Hirtengruppen verpachtet. Häufig wurden auch die Aktivitäten auf der Sommerweide, vor allem die Milchverarbeitung in den Sennereien, gemeinschaftlich organisiert. Die Äcker befanden sich zwar in Privatbesitz (oder privatem Nutzungsrecht); allerdings bestand häufig Flurzwang, der die Verfügung über das „Privatland" einschränkte. Der gemeinschaftliche oder grundherrschaftliche Wald wiederum war nicht nur eine vorzügliche Weide, sondern essenziell für die Versorgung der Bevölkerung mit Brennholz und Baumaterial, das zu sammeln sie in der Regel das Recht hatte. Im Wald wurden auch verschiedene Früchte (Beeren, Eicheln, Nüsse usw.) gesammelt, was oft den entscheidenden Unterschied zwischen gerade noch ausreichender Ernährung und Hunger ausmachte. Mit dem zunehmenden Übergang des Waldes in Privateigentum im 19. Jahrhundert und dem gleichzeitigen Bevölkerungsanstieg verstärkte sich die nicht nachhaltige Nutzung des Waldes, die zu weitflächigen Abholzungen und Erosionen führte.

Eine spezifische soziale Organisation lässt sich unter den vor allem transhumante Viehzucht betreibenden Bevölkerungen Nordalbaniens, Montenegros und der Herzegowina ausmachen: Zwar spielten auch unter ihnen die Dörfer und Dorfviertel (*mahala*) eine wichtige Rolle, aber darüber hinaus wurde der Zugang zu Ressourcen durch die Zugehörigkeit zu Abstammungsgruppen geregelt. Diese Gruppierungen basierten auf Abstammung in der Manneslinie, Patriarchalismus und mitgliederstarken komplex strukturierten Haushalten. Sie waren das Ergebnis von spezifischen ökologischen und gesellschaftlichen Bedingungen der pastoralen Ökonomie. Die starke Betonung der Autorität der Männer stand mit dem Schutzbedürfnis der Hirten in Verbindung, die großen, komplexen Haushalte vor allem mit den Arbeitskrafterfordernissen. Dieser Zusammenhang zeigt sich auch daran, dass sich unter den Viehzucht treibenden Vlachen und Sarakatsanen ähnliche Formen ausbilden konnten.

Der hier bereits angesprochene Zusammenhang zwischen Familienstruktur und Anpassung an das ökologische Milieu ist einer der am meisten diskutierten in der ökologisch orientierten Anthropologie. Die Hypothese ist, dass in weitgehend geschlossenen Gemeinschaften die natürlichen Ressourcen in Balance mit der demografischen Entwicklung stehen müssen und dass sich deshalb spezifische demografische Regime und Haushaltsstrukturen herausbilden. In den Gebirgsregionen mit gemischter Landwirt-

schaft waren die Ressourcen in der Regel relativ knapp und nicht beliebig ausdehnbar, weshalb sich Heirats- und Fertilitätsmuster ausbildeten, welche die Bevölkerung auf einem Niveau erhielten, das einerseits unter der Tragekapazität des Landes lag, aber gleichzeitig die Minimalerfordernisse nach Arbeitskräften befriedigte. Die Mischung aus extensiver Viehzucht und intensivem Ackerbau machte aber relativ kleine Produktionseinheiten möglich, weshalb Erbteilung sowie im Durchschnitt kleine Haushalte (fünf bis sechs Personen) üblich waren. Für die Zeiten, in denen mehr Arbeit anfiel, konnten die bäuerlichen Haushalte – wie aus fast allen Regionen des südöstlichen Europa überliefert – auf den reziproken Austausch von Arbeit in Form von gegenseitiger Hilfe oder „Arbeitspartys" zählen. Unter den Viehzüchtern des Westbalkans, die in einer sehr unruhigen, vom Staat kaum kontrollierten Region lebten, waren wiederum kleine Einheiten nicht tauglich, weshalb Familien in größeren Haushalten zusammenlebten und das Eigentum beim Tod des Haushaltsvorstandes oft nicht geteilt wurde. Das demografische Regime zielte auf die Vermehrung männlicher Nachkommen, und aufgrund der sehr hohen Sterblichkeit wurde versucht, die Fertilitätsperiode der Frauen möglichst auszunützen (durch frühe Heiraten und Wiederverheiratung von Witwen).

Es wäre allerdings irreführend, menschliches Verhalten und soziale Organisation nur unter dem Aspekt der Balance zwischen Demografie und Ressourcen zu sehen. So wichtig dieser Zusammenhang ist, so wenig ist er alleine für das Leben in den Gebirgen ausschlaggebend. Die Gebirge waren keineswegs geschlossen, sondern es gab „demografische" Ventile. Die beiden wichtigsten waren Migration und Hausindustrie. Die Gebirgsregionen waren ein ständiges Reservoir für Wanderarbeit, wobei diese vor allem von Männern ausgeübt wurde und sich sowohl in saisonaler, temporärer wie auch permanenter Arbeitsmigration ausdrückte. Ähnlich wie die Schweizer Alpen Europa mit *Reisläufern* versorgten, war zum Beispiel das südalbanische Hochland im 18. und 19. Jahrhundert für seine Söldner bekannt; aus den makedonischen Gebieten zogen Jahr für Jahr Tausende Männer als Wanderhandwerker (vor allem als Bauarbeiter) in andere Regionen des Balkans und darüber hinaus; Wandergärtner aus dem bulgarischen Balkangebirge sorgten für Innovationen im Gartenbau der österreichisch-ungarischen Monarchie – die Beispiele ließen sich fortsetzen. Braudel bringt es – etwas überzeichnend – auf den Punkt:

> „Man kann durchaus sagen: Das Gebirge ist eine Fabrik, die Menschen produziert – Menschen zum Gebrauch durch andere" (Braudel, 1994: 69).

Das bedeutet aber nicht nur die Abwanderung in die Städte und Ebenen, denn die überschüssige Arbeitskraft konnte auch im Gebirge selbst eingesetzt werden: In den Gebirgen waren die Zentren proto- und heimindustrieller Produktion am Balkan angesiedelt, vor allem in der Wollverarbeitung und konzentriert auf die bulgarischen Gebiete. Damit aber sind wir bereits bei der Transformation ökologischer Anpassungsleistungen

durch soziopolitische und politisch-ökonomische Gegebenheiten angelangt, denn sowohl die Wanderarbeit als auch die Protoindustrie setzten die Existenz von Märkten und größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen, in welche die Bevölkerungen der Gebirge integriert waren, voraus und waren von den ökologischen Beschränkungen relativ unabhängig.

Die Ebenen

Die größten zusammenhängenden Ebenen stellen die Pannonische Tiefebene und die Walachische Ebene (Rumänien) dar. Ausgedehnte Ebenen gibt es aber auch in anderen Regionen, vornehmlich entlang größerer Flüsse und des Meeres. Zusammen mit Hügellandschaften weisen die Ebenen die grundsätzlich fruchtbarsten Böden auf, weshalb einige von ihnen als Kornkammern – zum Beispiel die Dobrudža (Donaumündungsgebiet) – gelten. Allerdings war in den Ebenen und den Hügelgebieten die feudale Ordnung auch am ausgeprägtesten, insbesondere in den rumänischen Fürstentümern, wo die Bauern bis 1864 in Leibeigenschaft verharrten. Eingriffe des Grundherrn in die landwirtschaftliche Praxis waren aber selten; nur bei Sonderkulturen – wie Baumwolle und Reis – und auf kommerzialisierten Gütern – wie sie sich im Osmanischen Reich während des 18. und 19. Jahrhunderts ausbildeten *(çiftlik)*, ohne aber zur dominanten Form der Bewirtschaftung zu werden – wurde die Form der Landwirtschaft von den kommerziellen Interessen der Großgrundbesitzer bestimmt, und die landwirtschaftlichen Produzenten sanken in den Status entweder von Leibeigenen oder ländlichen Arbeitern. Außerhalb der habsburgischen und rumänischen Gebiete mit feudaler Ordnung war aber auch bei der Landwirtschaft in der Ebene und im Hügelland der klein- oder mittelbäuerliche Besitz mit großer Bodenfragmentierung und -parzellierung vorherrschend. Angebaut wurden vor allem Brotgetreide, Mais und Sonderkulturen wie Wein. Neben dem bäuerlichen Privatbesitz (beziehungsweise permanenten Nutzungsrechten) stand der Gemeinbesitz an Weiden und Wäldern, die von allen Mitgliedern der Dorfgemeinschaft genutzt werden konnten. Pachtverhältnisse, die gesamtregional eine geringere Rolle spielten, ergänzen das Bild.

Die Intensität der Landwirtschaft wurde durch die Faktoren Bevölkerungsdichte und Nähe zu Märkten bedingt. Dieser Zusammenhang lässt sich gut am Beispiel Serbiens im späten 19. Jahrhundert verdeutlichen: Während in stadtnahen Regionen intensiver Anbau mit Fruchtwechselwirtschaft betrieben wurde und die Betriebsgrößen sehr klein waren, herrschten in marktfernen Gebieten noch immer extensive und wenig produktive Anbaumethoden vor (Ein- und Zweifelderwirtschaft, Feldgraswirtschaft u. Ä.). In Serbien setzte sich im 19. Jahrhundert auch eine spezifische Form der Viehzucht als Anpassung sowohl an die natürliche Umwelt als auch an den Markt (Export nach Österreich-Ungarn) durch: die Schweinezucht. Als Weiden wurden die großen und dichten Eichenwälder in der zentralen serbischen Region Šumadija genutzt.

Allerdings bedeuteten die Fruchtbarkeit der Böden sowie das weniger extreme Klima der Ebenen keineswegs, dass sie leicht genutzt werden konnten. Feuchtigkeit und Wärme führten oft zur Verseuchung ganzer Tieflandgebiete mit Malaria. Diese von Mücken übertragene Krankheit verhinderte die Kolonisation einiger Ebenen beziehungsweise machte aufwendige Drainagierungen notwendig. In Bulgarien etwa waren noch im frühen 20. Jahrhundert große Gebiete an der Küste sowie in Flusstälern mit regelmäßigen Überschwemmungen malariaverseucht.

Die Malaria resultierte aber nicht nur in hoher Sterblichkeit, sondern auch in einer chronischen Schwächung derjenigen, die mit ihr infiziert waren. Dadurch bewirkte sie einen Mangel an Arbeitskräften, obwohl gerade viel Arbeit notwendig war, um die Ebenen trockenzulegen und besiedelbar zu machen: Braudel führt den Zusammenhang klar vor Augen:

> „Der Mensch ist die tätige Kraft in dieser langen Geschichte [der Malaria]. Wenn er die Sümpfe drainiert, wenn er die Ebene zu Pflugland macht, wenn er ihr reichlich Nahrung abgewinnt, geht das Sumpffieber zurück: Ein voller Kochtopf ist das beste Mittel gegen die Malaria, sagt ein toskanisches Sprichwort. Doch sobald der Mensch die Ent- oder Bewässerungskanäle vernachlässigt, sobald die Abholzung der Berge zu schnell voranschreitet und die Bedingungen für das Abfließen des Wassers gefährdet, sobald die Bevölkerung der Ebene sich verringert und der Zugriff des Bauern nachläßt, breitet sich die Malaria ganz von selbst wieder aus und lähmt alles. Es dauert nicht lange, bis sie die Ebene wieder in ihren ursprünglichen Zustand eines Sumpflandes verfallen läßt: eine automatische Rückentwicklung der Landschaftsverbesserung" (Braudel, 1994: 86).

Es kann daher nicht verwundern, dass für die notorisch malariaverseuchten Reisfelder im osmanischen Bulgarien Arbeit nur mit außerökonomischem Zwang rekrutiert werden konnte. Die Unwirtlichkeit der Ebenen, vor allem an den Küsten, hatte aber noch eine weitere wichtige Konsequenz: Da sie brachlagen, konnten sie von den transhumanten und nomadischen Schafzüchtern als Winterweide genutzt werden. Im Winter waren die Mücken nicht aktiv und daher die Übertragung von Malaria unwahrscheinlich. Für die Großgrundbesitzer brachte dies den Vorteil, dass sie nicht in die aufwendige Kultivierung der Ebenen und in die Rekrutierung von Arbeitskräften investieren mussten, sondern ihr Land den Viehzüchtern gegen eine Pacht überlassen und ein Rentierdasein führen konnten, wie Arnold Beuermann in seiner Studie über Fernweidewirtschaft feststellte:

> „Riesige Flächen ungenutzten Landes, Brachländereien, Wälder, Macchienzonen und Sumpfgebiete boten die Çiftlik-Herren gegen eine entsprechend hohe Pachtsumme nunmehr den Viehzüchtern der Gebirgsdörfer und den nomadisierenden Aromunen und Sarakatsanen an. An Pacht floß bald mehr Geld in die Kassen als durch ackerbauliche Betätigung,

> so daß viele Latifundien in der Folgezeit nur noch Land für Winterweiden besaßen und ihren Ackerbau nahezu völlig aufgaben" (Beuermann, 1967: 88f.).

Somit waren die Ökonomie des Gebirges und der Ebene symbiotisch miteinander verwoben. Zu einer Änderung und damit zu einer Schwächung der Position der Gebirgsbevölkerung in diesem Verhältnis kam es erst im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, als wachsende Bevölkerungszahlen die zunehmende Kultivierung von Brachland in den Ebenen und deren intensivere Nutzung erforderlich machten. Dabei spielten auch politische Prozesse eine Rolle: Als nach 1923 rund 1,2 Millionen Griechen die Türkei verlassen mussten, begann ein enormes Kolonisationsprogramm, in dem bisher nicht kultivierte Flächen der ackerbaulichen Nutzung zugeführt wurden, womit sich die Größe der Winterweiden radikal verringerte, was deren Verteuerung bedingte und somit die mobile Schafzucht zunehmend unprofitabel machte.

In den weiter nördlich gelegenen Flachlandgebieten gestaltete sich die Situation anders, da erstens die Malaria ein geringeres Problem darstellte (Überschwemmungen allerdings schon) und da sie zweitens seit dem späten 17. und frühen 18. Jahrhundert in das System entweder der habsburgischen Militärgrenze oder der österreichisch(-ungarischen) Grundherrschaftsordnung integriert waren. Zuvor war es in diesen Gebieten während der Kriege des 16. und 17. Jahrhunderts zu weitgehenden Verwüstungen sowie großen Migrationsbewegungen gekommen. Die landwirtschaftlichen Produzenten dieser Region, welche zwar das Land nicht besaßen, aber es kontinuierlich nutzten, spürten bis zur Bauernbefreiung die herrschaftliche Ordnung insbesondere durch Robot- oder Militärdienste. Andererseits schien die herrschaftliche Ebene auch hier wenig in die Produktion als solche und somit in die Anpassung an die Natur eingegriffen zu haben. Es dominierten relativ (im Vergleich zum Gebirge) große Höfe, eine gemischte Landwirtschaft mit Getreideanbau und seit dem 18. Jahrhundert viel Mais sowie Viehzucht, wobei vor allem Schweine gehalten wurden. Die grundherrschaftlichen Wälder konnten als Weiden genutzt werden. Die Bauern des kroatischen Dorfes Lekenik beschrieben 1774 ihre landwirtschaftlichen Möglichkeiten wie folgt:

> „Böden haben wir gute, und sie liegen größtenteils im Flachen. Wenn sie ordentlich bearbeitet und bestellt werden, tragen sie die verschiedenartigsten Früchte, trotzdem müssen wir auch sogar den Kukuruz jedes Jahr düngen. Unsere Heuwiesen sind nur von mittelmäßiger Beschaffenheit und können nur einmal im Jahr gemäht werden. Unser Ort ist eineinhalb Stunden von dem schiffbaren Fluß Kupa entfernt, wo wir die Möglichkeit haben, unsere Sachen zu verkaufen. Für unser Vieh haben wir, sowohl auf unserem Land als auch in den herrschaftlichen Wäldern, ausreichende Weidemöglichkeiten, außer wenn das Hochwasser kommt. In Zeiten des Hochwassers ist uns die Weide allerdings sehr eingeschränkt, und wir können sie auch nicht anderswo bezahlen. Wir haben gute Weinberge, die ungefähr zwei Stunden vom Dorf entfernt liegen. [...] Die Eicheln für unsere Schweine bekommen wir aus

den herrschaftlichen Wäldern. Unsere Äcker und Heuwiesen sind im überwiegenden Anteil den Hochwassern ausgesetzt, die, wenn sie auch nicht groß sind und nicht lange dauern und auch keine übergroßen Schäden verursachen, dennoch aber auf ungefähr einem Fünftel der Grundstücke über längere Zeit liegen blieben" (zitiert nach Grandits, 1996: 76).

Dieses Zitat illustriert, dass Bauern ihr Leben und Wirtschaften an die grundherrschaftlichen und natürlichen Erfordernisse anpassen mussten. Ihr primäres Ziel war die eigene Subsistenz, weshalb ein breites Spektrum landwirtschaftlicher Produkte hergestellt wurde. Zu einer Transformation der Landwirtschaft kam es auch hier erst im 19. Jahrhundert, als einerseits verkehrstechnische Verbesserungen (Eisenbahn) die bessere Anbindung an rasch wachsende Märkte und somit die Möglichkeit zur Kommerzialisierung brachten und andererseits das Bevölkerungswachstum zur Intensivierung der landwirtschaftlichen Produktion führte.

Die unterschiedlichen Besitzverhältnisse, grundherrschaftliche Eingriffe, staatliche Reglementierungen sowie kulturelle Faktoren bedingten, dass sich die Haushaltsstrukturen der bäuerlichen Familien in den Ebenen und im Hügelland regional stark unterscheiden konnten, obwohl die ökologischen Verhältnisse sehr ähnlich waren; es finden sich daher in den Ebenen komplexe Haushalte mit vielen Mitgliedern ebenso wie kleine Kernfamilien. Grundsätzlich hatten die Strategien der Haushaltsformierung und der Reproduktion die Aufgabe, die notwendigen Arbeitskräfte zur Verfügung zu stellen, denn die agrarischen Gesellschaften über weite Gebiete des südöstlichen Europa kannten das Institut des Gesindes, das in mittel- und westeuropäischen Gesellschaften häufig war, praktisch nicht, und auch entlohnte Landarbeiter waren erst ein spätes und marginales Phänomen. Die dünne Besiedelung sowie die hohe Sterblichkeit führten dazu, dass in den meisten Gebieten bis in das 19. Jahrhundert die natürliche Tragekapazität des Landes nicht überschritten wurde. Vielmehr scheint es einen Arbeitskräftemangel gegeben zu haben, worauf der späte Übergang zu einer intensiven Bewirtschaftung, die auch Folge des Bevölkerungsdruckes war, hinweist. Land war lange Zeit nicht knapp, und Neuformierungen von Haushalten waren daher möglich, da neues Land gewonnen beziehungsweise bereits kultiviertes Land geteilt und intensiver bewirtschaftet werden konnte. Kleine Haushaltsgrößen wurden auch durch die vielerorts praktizierte gegenseitige Hilfe zwischen Geschwistern, Verwandten, Nachbarn oder der ganzen Dorfgemeinschaft ermöglicht. Es waren daher andere Überlegungen als nur arbeitsorganisatorische – nämlich auch kulturelle, wie zum Beispiel Abstammungsdenken sowie ausgeprägt patriarchale Beziehungen und Normen –, welche die Zusammensetzung von Haushalten bestimmten.

Das Meer und die Küsten

Das Meer war nicht nur historischer Schauplatz folgenreicher Schlachten, sondern diente als wichtiger Verkehrsweg. Die Lage am Meer war der entscheidende Grund für die Herausbildung auf Handel orientierter Ortschaften an den Küsten. Das Meer machte die an ihm gelegenen Ortschaften offen – was nicht nur positive Folgen hatte, sondern auch negative, da immer wieder Korsaren und Piraten die Küsten unsicher machten. Für Dalmatien war die Adria mehr eine Verbindung als ein Hindernis für die Kommunikation mit anderen Teilen des Mittelmeers und Europas, während es von seinem Hinterland durch das Dinarische Gebirge abgeschnitten war. Die Adria war die Lebensader für die Handelsstädte Dalmatiens ebenso wie die Ägäis für die Städte an ihrer Küste. Eine ähnliche Funktion hatte das Schwarze Meer, das auch von – bis in das frühe 20. Jahrhundert häufig griechisch dominierten – Städten gesäumt ist, die sich dem Handel verschrieben hatten. Auch heute sind die Meere zentral für die Ökonomie dieser Gegenden: als beliebte Urlaubsziele. Der Lebensrhythmus der Städte war vom Meer auch insofern geprägt, als die Schifffahrt und somit der Handel nicht das gesamte Jahr über in gleicher Intensität praktiziert wurden, da Stürme und Unwetter im Winter das Befahren der See zu einer riskanten und schwierigen Angelegenheit machten. Markant war der Unterschied zwischen der Orientierung auf das Meer und den schwierigen Beziehungen zum Landesinneren: Das Hinterland der Orte am Meer war vielfach unfruchtbar und stark erodiert, da es bereits in der Antike abgeholzt wurde. Das Meer ermöglichte es vielen Menschen an den Küsten, nicht ein Leben als marginalisierte Bauern führen zu müssen, sondern sich dem Handel zu widmen, Seeleute zu werden, mit anderen Gesellschaften in Kontakt zu kommen und ihren Horizont zu erweitern. Dementsprechend deutlich unterschied sich die soziale Entwicklung der Küstenstädte von der des Binnenlandes. Obwohl oft nur wenige Tausend Einwohner umfassend, entwickelten die Bevölkerungen der Küstenstädte urbane Identitäten, die sie von der bäuerlichen (und vielfach auch anderssprachigen) Umgebung abheben sollten. Das Meer hatte also einen großen Einfluss auf Struktur und Charakter der Ortschaften an seinen Küsten.

Grundsätzlich bestimmt das Küstenrelief, inwieweit das Meer als Ressource genutzt werden kann. Die stark zerklüftete, felsige Küste des östlichen Mittelmeeres stellt daher vielfach ein Hindernis dar, auch wenn sie andererseits viele natürliche Häfen aufweist, wo Städte durch den Seehandel wachsen konnten. Darüber hinaus ist das Mittelmeer in Küstennähe, wo die seinerzeitigen Fischer auf Erfolg hofften, nicht sehr fischreich: „Das Wasser des Mittelmeers ist kaum reicher als sein Boden", schreibt Braudel (1994: 197). Dennoch aber gab es an den Küsten sowie auf den adriatischen und ägäischen Inseln Fischergemeinden, wo ein Teil der männlichen Bevölkerung vorwiegend mit Fischfang beschäftigt war. Fisch stellte einen zentralen Bestandteil der Ernährung der Menschen an der Küste dar und war auch ein wichtiges Produkt für den Handel. Ergänzend dazu wurden in der Umgebung der Küstenstädte Landwirtschaft und/oder Gartenbau betrie-

ben. Dass aber der Fischfang vielerorts ein wenig einträgliches und auch stark von den Naturkräften abhängiges Unterfangen war, wird durch die wiederkehrenden Hungerkrisen auf den Ägäischen Inseln, die zudem auch kaum über fruchtbare Böden verfügten, gezeigt. Die Abwesenheit der fischenden oder seefahrenden Männer sowie die Beschäftigung der zurückbleibenden Frauen mit der Landwirtschaft und der Hortikultur hatte auf einigen ägäischen Inseln eine interessante Folge auf die Haushaltsformierung: Entgegen der sonst im südöstlichen Europa üblichen Praxis erhielten Frauen Immobilien als Mitgift, die sie in weiblicher Linie vererben konnten, und es wurde ein uxorilokales Residenzprinzip (der Mann zieht nach der Heirat in das Haus der Frau) praktiziert.

Eine ganz spezifische Form der Anpassung an das Meer, die ebenfalls von der Knappheit der Festlandressourcen herrührte, ließ sich auf der Halbinsel Mani beobachten. Deren Bevölkerung hatte den Ruf, berüchtigte Banditen und Piraten zu sein, welche die zerklüftete Küste mit den vielen kleinen Buchten sowie das Vorhandensein von Holz für den Bau von Schiffen ausnutzten, um vorbeifahrende Handelsschiffe zu entern und auszuplündern.

Das Meer hatte oft weniger als solches eine Bedeutung für die Subsistenz der Menschen, die in seiner Nähe lebten, sondern durch sein Klima. Es sorgt für milde Temperaturen und Feuchtigkeit im Winter und schwächt den Unterschied der Lufttemperatur zwischen Tag und Nacht ab, da es in der Nacht die untertags gespeicherte Wärme abgibt. Dieser Temperaturausgleich ist für viele landwirtschaftliche Kulturen sehr wichtig. Die vom Meer (mit-)bedingten klimatischen Umstände gaben daher den küstennahen Bevölkerungen die Möglichkeit – sofern auch entsprechende Böden vorhanden waren – Kulturen mit hohen Ertragsmöglichkeiten, namentlich Oliven, Wein und Zitrusfrüchte, anzubauen. Der gebirgige Charakter der meisten Küstengebiete unterstützte den Anbau dieser Kulturen, da auf Hanglagen die Sonnenenergie und auch der Regen effizienter ausgenutzt werden konnten. Die Olivenkultivierung bietet außerdem den Vorteil, dass die meiste Arbeit im Winter anfällt, wenn der Großteil der restlichen landwirtschaftlichen Arbeit, die in den höheren Lagen vor sich geht, ruht. Im thessalischen Bergland zogen zum Beispiel die Familien im Winter auf ihre tiefer gelegenen Olivenhaine, wo sie die Oliven ernteten und in Winterhäusern übernachteten. Sowohl Oliven und das Olivenöl als auch Weintrauben und Wein sowie Zitrusfrüchte waren für die Menschen, die sie kultivierten, wichtige Einkommensquellen, wodurch so mancher Mangel an Nahrungsmitteln, welche der kargen Erde nicht abgerungen werden konnten, kompensiert wurde. Olive und Wein brachten somit lokale Gemeinschaften mit dem Markt in Kontakt. Oliven sind darüber hinaus ein hochwertiges Nahrungsmittel, und Wein war ein wichtiger Kalorienlieferant. Die Rolle insbesondere der Olive für lokale Ökonomien kann die Halbinsel Mani verdeutlichen, die Wagstaff „*olive-herding*"-Wirtschaft nannte (Wagstaff, 1965: 279).

Auch in den Küstengebirgen Dalmatiens kamen Wein und Olive zentrale Bedeutung zu. Grundsätzlich waren in dieser Küstenregion die Voraussetzungen für Landwirtschaft sehr schlecht. In den Kalkgebirgen Dalmatiens bildeten sich kaum alluviale Böden, und

das Wasser trat nur selten an die Oberfläche, sondern floss im Karst unterirdisch ab. Auch gab es trotz der Nähe zum Meer große klimatische Unterschiede zwischen der Hitze im Sommer und dem Winter, insbesondere an den Tagen, als der kalte Nordwind, die *bura*, übers Land wehte. Der fruchtbare Boden musste durch Steinbegrenzungen daran gehindert werden zu erodieren, und Terrassen für den Oliven- und Weinanbau wurden angelegt. Diese Art von Landwirtschaft erforderte die ständige Sorge um die Aufrechterhaltung der baulichen Vorkehrungen, das Land fruchtbar zu machen.

III. Ein Fallbeispiel: Anpassung an die ökologischen Bedingungen im Rhodopen-Gebirge

Die Rhodopen sind ein Gebirgsmassiv im bulgarisch-griechischen Grenzgebiet, das sich vom Fluss Mesta im Westen über rund 220 Kilometer bis zum Fluss Marica im Osten erstreckt und dessen Nord-Süd-Ausdehnung bis zu 100 Kilometer beträgt. Die Rhodopen nehmen damit eine Gesamtfläche von fast 15 000 Quadratkilometern ein und stellen die Barriere zwischen dem Landesinneren Bulgariens, insbesondere der großen thrakischen Tiefebene, und den Küstenebenen an der Ägäis im Süden dar.

Politisch-administrativ gesehen bildeten die Rhodopen bis in das späte 19. Jahrhundert eine Einheit im Rahmen des Osmanischen Reiches. 1885 wurden die ersten Teile der Rhodopen in den bulgarischen Nationalstaat integriert, 1913 der Rest zwischen Bulgarien und Griechenland aufgeteilt; heute sind sie zwischen diesen beiden Staaten geteilt, wobei der weitaus größere Teil zu Bulgarien gehört. Die Zugehörigkeit zum Osmanischen Reich hatte wesentliche Konsequenzen auf die Besitzverhältnisse – und somit auch auf Anpassungsstrategien. Die Bauern waren persönlich frei und hatten permanente Nutzungsrechte auf das Land, die im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend in Privatbesitz mündeten. Großgrundbesitzer, welche ihr Land mit Tagelöhnern, Dienstpersonal oder Arbeitsleistungen der Bauern bebauten, gab es im Gebirge nur vereinzelt. Die meisten Haushalte kamen grundsätzlich mit der Arbeitskraft der eigenen Familienmitglieder aus, wobei sie im 19. Jahrhundert (für die Zeit davor fehlt es an Quellen) in der Regel zwischen vier und sieben Mitglieder hatten. Zu Zeiten von Arbeitseinsatzspitzen konnte nach dem Prinzip der Reziprozität auf Arbeitshilfe zurückgegriffen werden.

Durch die Ansiedlung von türkischen Kolonisten und Yürüken sowie durch die Konversion orthodoxer Bulgaren zum Islam in osmanischer Zeit (die so genannten Pomaken oder bulgarische Muslime) entstand eine ethnisch und religiös heterogene Bevölkerung (von den kleineren Gruppen der Vlachen, Sarakatsanen/Karakatschanen, Roma, Juden und Griechen einmal abgesehen). Die Zugehörigkeit zu verschiedenen ethnischen/religiösen Gruppen bedingte Unterschiede in der Anpassung an die Umwelt noch nicht von selbst, allerdings ging sie mit einem unterschiedlichen Zugang zur wesentlichsten Res-

source jeder agrarischen Ökonomie – und die osmanische war eine solche bis zu ihrem Untergang – einher: nämlich Land. Muslime besaßen im Durchschnitt mehr Land als christliche Haushalte. Eine Kategorisierung von Anpassungsstrategien macht daher nur nach Unterschieden im Landbesitz, nicht aber nach Kriterien wie Sprache oder Religion Sinn. Damit bestätigen die Rhodopen etwas, was auch andere Gebirgsregionen dieser Welt zeigen: Die Macht der Natur ist größer als die der ethnischen Zugehörigkeit (welche für die Identität der Menschen in den Rhodopen bis in das 19. und 20. Jahrhundert ohnehin kaum eine Rolle gespielt hat). Die Haushalte in den Rhodopen, welche über genügend Land verfügten, um damit ihre eigene Subsistenz sowie einen Überschuss zu erwirtschaften, um die Steuern bezahlen sowie Salz u. Ä. kaufen zu können, betrieben Landwirtschaft, die für das Gebirge typisch war: Kombination aus Ackerbau und Viehzucht, Fragmentierung und Parzellierung des Landes, duales System von Privat- und Gemeinbesitz, starke Dorfgemeinschaften.

Angebaut wurden Getreide, Mais, Hülsenfrüchte und seit dem frühen 19. Jahrhundert verstärkt auch Kartoffeln, welche die Nutzung von Böden auch in sehr hohen Lagen, in denen kein Getreide mehr wachsen würde, erlaubten und die Ernährungssituation wesentlich verbesserten. Jeder Haushalt besaß Vieh: einige Dutzend oder Hunderte Schafe, Ziegen (deutlich weniger), ein bis zwei Rinder, einen Ochsen, ein Maultier und Hühner. Schweine wurden nicht gehalten, Pferde waren ebenfalls selten. Da aber fruchtbares Land knapp war und die besten Böden möglichst ackerbaulich kultiviert wurden, konnte bei weitem nicht genug Heu produziert werden, um größere Viehherden durch den Winter, während dessen auch das Weiden im Freien nicht möglich war, zu füttern. Die Schafe und Ziegen mussten daher außerhalb des Gebirges gebracht werden, weshalb sich eine transhumante Viehzucht herausbildete. Betreut von Haushaltsmitgliedern oder gedungenen Hirten überwinterten die Schafe und Ziegen in den küstennahen Ebenen an der Ägäis, in Ostthrakien bei Edirne oder – seltener – im Norden in der thrakischen Tiefebene. In diesen Regionen gab es bis in das späte 19. Jahrhundert ausreichend brachliegende Flächen mit nahrhaftem Gras, wo die Tiere weiden und lammen konnten. Im Sommer weideten die Schafe und Ziegen auf Gebirgsweiden, die sich zumeist in der Nähe des Dorfes befanden und Gemeindeeigentum waren; große Schafzüchter pachteten auch Sommerweiden an.

Abgesehen von kommerzialisierten Spielarten der Schafzucht blieb die Viehzucht in die Dorfgemeinschaft integriert, indem zum Beispiel korporative Sennereien errichtet wurden. Außerdem wurden die Herden eine gewisse Zeit auf den sich in Privatbesitz beziehungsweise in privatem Nutzungsrecht befindlichen Äckern gehalten, damit diese gedüngt wurden. Jeweils eine Hälfte der Felder im Gemeindegebiet wurde auf diese Weise jedes Jahr gedüngt und lag daher brach, während die andere bebaut wurde (Zweifelderwirtschaft). Die Dorfgemeinschaft entschied dabei, wo gedüngt werden würde. Aufgrund der Fragmentierung besaßen aber alle Haushalte Grund in beiden Teilen der Dorfflur.

Die Fragmentierung und Parzellierung war auch in den Rhodopen das Ergebnis des Versuches, unterschiedliche Höhenlagen, Bodenqualitäten und Mikroklimata möglichst optimal zu nutzen, sowie der weit verbreiteten Praxis der Erbteilung. Mit dem Bevölkerungswachstum im 19. und 20. Jahrhundert ergaben sich sehr kleine Besitzflächen, die allerdings teilweise intensiv bebaut wurden, insbesondere in der Nähe des Wohnsitzes, wo Gartenwirtschaft betrieben wurde. Eine weitere intensive Nutzungsform, die seit dem späten 19. Jahrhundert an Bedeutung gewann, war der Tabakanbau, der aber nach spezifischen hydrologischen, klimatischen und geologischen Voraussetzungen verlangte und daher nicht überall möglich war. Er erforderte einen sehr großen Arbeitseinsatz, weshalb eine Familie nur eine relativ kleine Fläche mit Tabak anbauen, aber bei guter Tabakkonjunktur davon ihr Auslangen finden konnte.

Ein gutes Beispiel für die Bodenzersplitterung ist das pomakische Dorf Dirmen tepe in den Ostrhodopen, wo u. a. Tabak und Mais angebaut wurden: 1929 besaß ein durchschnittlicher Haushalt 1,23 Hektar Land, das in elf Parzellen zerfiel. Neben dem geringen Privatbesitz bestanden aber noch Nutzungsrechte am Gemeindeland. Im christlichen Dorf Sulišta besaßen 1911 die Haushalte zwar mehr Land, nämlich 3,69 Hektar, aber das bestand mehrheitlich aus Wald und Weiden und war darüber hinaus in durchschnittlich 37 Parzellen aufgesplittert.

Manchmal lagen die Parzellen mehr als zehn Kilometer vom Wohnsitz entfernt, weshalb die Familie dort – sollte es sich um größere oder eine Konzentration mehrerer Parzellen handeln – eine Hütte errichtete, die während der Ernte als Unterkunft diente. Die Fragmentierung brachte dennoch wichtige arbeitsorganisatorische Vorteile, da die Nutzung unterschiedlicher Mikroökotypen eine bessere Verteilung der anfallenden Arbeiten erlaubte. Früchte reifen nicht gleichzeitig, sondern je nach Höhenlage der Felder nacheinander. Gerade für die Perioden der intensivsten ackerbaulichen Arbeiten ist es wichtig, dass nicht alle Tätigkeiten gleichzeitig erledigt werden mussten. Im Dorf Petkovo etwa konnte somit die Ernte auf einen Zeitraum von eineinhalb Monaten (August bis Ende September) verteilt werden. Die Mahd wurde im Wesentlichen schon davor (Juni bis August) eingebracht.

Diese landwirtschaftlichen Produktionsstrategien wurden von allen Bevölkerungsgruppen in den Rhodopen praktiziert; allerdings war es nicht allen Haushalten möglich, ihren Lebensunterhalt ausschließlich davon zu bestreiten: Vor allem christliche Haushalte besaßen zumeist zu wenig Land, als dass sie ihre Subsistenz nur aus der Landwirtschaft hätten sichern können. Aus diesem Grund war zumindest seit dem frühen 19. Jahrhundert (über die Zeit davor verfügen wir über nur wenige Quellen) ein Großteil der christlichen Männer als saisonale Arbeitsmigranten – wozu auch gedungene Hirten gezählt werden können – tätig. Jeden Herbst verließen Tausende Maurer, Weber und andere Handwerker die Rhodopen, um ihrem Gewerbe nachgehen zu können. Sie zogen in die Gebiete der Nachfrage, zumeist die ägäischen Küstengebiete, aber auch Kleinasien, die ägäischen Inseln, das bulgarische Hinterland, die rumänischen Fürstentümer

und Serbien. In manchen christlichen Dörfern spezialisierte sich fast die gesamte männliche Bevölkerung auf das Bauhandwerk. Im Dorf Jugovo etwa wurden zwischen 1893 und 1900 81 Prozent der Bräutigame als „Maurer" klassifiziert. Im Sommer kamen die meisten Wanderhandwerker in ihre Heimatdörfer zurück, wo sie bei der Ernte halfen. Wie schon erwähnt, ist das Muster der saisonalen Arbeitsmigration in Gebirgsgesellschaften häufig anzutreffen und macht Dorfgemeinschaften gegenüber Einflüssen von außen offen. Das ist mit ein Grund, warum die Alphabetisierungsrate unter der christlichen Bevölkerung wesentlich höher war als unter der muslimischen,[3] da die Handwerker oft lesen und schreiben können mussten und diese Kenntnisse in ihren Heimatdörfern verbreiteten. Aus der Not, einen Ausweg aus der Landknappheit zu finden, wurde daher eine Tugend.

Neben dem Handwerk war der Beruf des Hirten unter der christlichen Bevölkerung sehr verbreitet. Die Hirten besaßen dabei selbst kleine Schafherden, die sie mitnahmen und als Teil der Entlohnung auf den Weiden des Viehzüchters, für den sie tätig waren, weiden lassen durften. Die großen Viehzüchter, welche Herden von Tausenden Schafen besaßen und dafür Dutzende Hirten benötigten, waren einerseits reich gewordene christliche Hirten und andererseits muslimische Großgrundbesitzer. Diese Schafzucht großen Maßstabes wurde in den Rhodopen spätestens im späten 14./frühen 15. Jahrhundert eingeführt, als nomadische Yürüken aus Anatolien in den Balkan verpflanzt wurden und das Recht erhielten, die Rhodopen als Sommerweide zu nutzen. Im 18. und 19. Jahrhundert ging diese Schafzucht auf die lokale Bevölkerung über. Ihr Aufschwung im 19. Jahrhundert steht auch mit der großen Nachfrage nach Wolle in Zusammenhang, da sich in den Rhodopen – auf der Basis von Staatsaufträgen – seit dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts eine großflächige protoindustrielle Tuchproduktion in Heimarbeit herausbildete. In der Tuchherstellung fand Arbeitskraft, die in der Landwirtschaft aufgrund unzureichender Intensität beziehungsweise Landknappheit nicht effizient eingesetzt werden konnte, Verwendung. Neben der Nachfrage nach Wolle befriedigten die rhodopischen Schafzüchter auch die Nachfrage des enormen osmanischen Marktes – Istanbul, Edirne und Saloniki waren ja nicht weit entfernt! – nach Fleisch und Milchprodukten. Am Höhepunkt der Viehzucht in den Rhodopen im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts soll es über zwei Millionen Schafe und Ziegen gegeben haben – bei maximal 400 000 Einwohnern. Der Ökotypus Schafzucht, welcher das Gebirge der Rhodopen mit den umliegenden Ebenen verband, wurde aber durch Änderungen in der makroökonomischen und politischen Struktur am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts nachhaltig gestört: Die Grenzziehungen der neuen Nationalstaaten schränkten die Mobilität der Schafzüchter ein, die beim Grenzübertritt Steuern und Gebühren zahlen mussten,

3 Auch in alpinen Gesellschaften, in denen Wanderarbeit an der Tagesordnung war, waren Lese- und Schreibkenntnisse häufig verbreiteter als in den umgebenden Flachlandgesellschaften. Vgl. Viazzo, 1989: 140ff.

und die zunehmende Kultivierung des Flachlandes schmälerte den Raum für Winterweiden. Nach dem Ersten Weltkrieg, als Bulgarien seinen Zugang zur Ägäis verlor, ging es mit der rhodopischen Schafzucht endgültig bergab. Seit den späten zwanziger Jahren gab es kaum mehr eine marktorientierte Schafzucht. Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ließen diese erprobte Ausnutzung der natürlichen Ressourcen nicht mehr zu.

Da parallel zum Niedergang der Schafzucht auch die anderen nichtlandwirtschaftlichen Beschäftigungsmöglichkeiten reduziert wurden, die auf Mobilität beruht hatten, kam es seit dem späten 19. Jahrhundert zu einem zunehmenden Druck auf die vorhandenen Ressourcen. In den muslimischen Dörfern wurde dieser Druck durch die massive Auswanderung in die Türkei nach der Integration der Rhodopen in den bulgarischen Nationalstaat stark gemildert – und dadurch auch in den christlichen, da christliche Haushalte begannen, muslimisches Land zu besetzen. Wo es die Bodenqualität und das Klima erlaubten, wurde intensiver Tabakanbau betrieben, was die Haushalte aber extrem abhängig von den internationalen Marktbedingungen machte, auf die sie keinen Einfluss hatten. In anderen Teilen war der Wald das Opfer der ökonomischen Krise. Nachdem er im 19. Jahrhundert zunehmend in Privatbesitz übergegangen war, zeigten sich auch in den Rhodopen die häufig beobachteten Folgen dieses Prozesses: Die Haushalte schlugen mehr Holz ein, als einer nachhaltigen Entwicklung des Waldes zuträglich gewesen wäre. Insbesondere mit der verbesserten Verkehrserschließung der Region im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wurde die Holzwirtschaft intensiviert, was zu Entwaldung und Erosion führte. Erst staatliche Eingriffe konnten diese Entwicklung stoppen.

Inwieweit die Haushaltsstrukturen und das demografische Verhalten der Bevölkerung in den Rhodopen durch den Naturraum bedingt waren, ist schwer zu sagen. Fast überall in den Rhodopen hatten Haushalte im Durchschnitt zwischen fünf und sechs Mitglieder, auch wenn türkische und pomakische Haushalte mit wesentlich größerer Wahrscheinlichkeit komplex organisiert waren. Dies war eine Folge des niedrigen Heiratsalters, bedeutete aber nicht, dass sich diese Haushalte gar nicht teilten. Unter den landknappen christlichen Haushalten kann man die gewohnheitsrechtliche Bestimmung, dass ein Mann erst heiraten durfte, wenn er über ein eigenes Haus verfügte, auch als Mittel zur demografischen Beschränkung ansehen, da dadurch das Heiratsalter erhöht wurde. Andererseits war im 19. Jahrhundert die Geburtenrate unter den Christen höher als unter den Muslimen; die Signifikanz nichtlandwirtschaftlicher Erwerbsmöglichkeiten für christliche Haushalte machte deren Demografie relativ unabhängig von den natürlichen Ressourcen. Unter den Muslimen wiederum waren Haushalte bestrebt, genügend Arbeitskräfte zur Bewirtschaftung ihres Landes zu haben, aber bis in das späte 19. Jahrhundert konnte vielfach die Fläche des kultivierten Landes durch Brandrodung oder die Bewirtschaftung marginaler Böden ausgeweitet werden.[4] Außerdem bestand

4 Die Ausweitung der Ressourcennutzung landwirtschaftlicher Haushalte erfolgt mit sinkenden Grenzerträgen; d. h. je mehr vorher nicht kultiviertes Land bebaut wird, desto geringer werden

über weite Strecken des 19. Jahrhunderts hindurch die Möglichkeit, Arbeitskraft, die in der Landwirtschaft nicht gebraucht wurde, in der heimindustriellen Tuchherstellung zu verwenden. Also gab es auch unter den Muslimen einen beträchtlichen Spielraum für das demografische Verhalten und keine eindeutigen Mechanismen, welche das „homöostatische Gleichgewicht“ aufrechterhalten konnten. Im Gegenteil, die hohe Sterblichkeit führte zum Bestreben, die Fertilitätsperiode der Frauen möglichst lange auszunutzen. Als dann der demografische Übergang am Ende des 19. Jahrhunderts voll einsetzte und die Bevölkerungszahl die Tragekapazität des Landes zu überschreiten begann, sorgten die Auswanderungen der Muslime – hauptsächlich aus politischen Gründen, aber auch die zunehmende Landknappheit und daraus resultierende Armut könnten ein Faktor gewesen sein – für Entlastung.

Resümee

Die Industrialisierung und Urbanisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben auch die Gesellschaften des südöstlichen Europa weitgehend von den Naturkräften emanzipiert – und dabei große ökologische Probleme verursacht. Die Landwirtschaften wurden modernisiert, und Anpassungsstrategien an die ökologische Umwelt machten anderen Handlungsmaximen Platz. Mit dem Zusammenbruch der realsozialistischen Systeme und dem dramatischen Rückgang der Wirtschaftsleistung in den ehemals sozialistischen Staaten (mit Ausnahme Sloweniens und teilweise Kroatiens) steigt allerdings die Abhängigkeit der ländlichen Bevölkerung von den Kräften der Natur wieder merklich an. Mangels Kapital und anderer Erwerbsmöglichkeiten gibt es heute wieder Bevölkerungsgruppen, deren Existenz stark von der Natur bedingt ist: Roma ziehen in den Bergen des Balkangebirges herum, um Lindenblüten zu sammeln, Pomaken in den Rhodopen beziehen ihr Geldeinkommen vornehmlich aus dem Pilzverkauf, Kleinbauern betreiben Landwirtschaft ohne Maschinen und Kunstdünger. Die Position dieser Bevölkerungsgruppen auf dem Markt ist äußerst prekär, denn sie finden kaum Alternativen vor. Daher ist kein Platz für romantische Interpretationen im Sinne eines „Zurück-zur-Natur“, denn für die betroffenen Menschen bedeutet das Zurückgedrängtwerden in ökologische Nischen einen großen Verlust an Prosperität. Für sie stellt sich die Zeit des Postkommunismus als eine Periode der Degradierung und des Verlusts an Modernität dar. Es bleibt zu hoffen, dass die Integration des südöstlichen Europa in die EU die Menschen von den Zwängen der Natur wieder befreit, die Natur aber nicht wieder zum Objekt rücksichtsloser Ausbeutung werden lässt, wie dies während des Staatssozialismus der Fall gewesen ist.

---

die Erträge pro Arbeitseinheit. Wird die Produktion eingeschränkt, so werden die marginalen Böden wieder aufgegeben, womit die Effizienz steigt. Also das Gegenteil von „economies of scale“.

Literatur:

Beuermann, Arnold: Fernweidewirtschaft in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturgeographie des östlichen Mittelmeergebietes, Braunschweig 1967.

Beynoff, Swetoslaw: Malaria in Bulgarien. Med. Diss., Leipzig 1933.

Braudel, Fernand: Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II, Bd. 1, Frankfurt/Main 1994.

Brunnbauer, Ulf: Das Gebirge und die Haushalte. Ökologie, Arbeitsorganisation und Haushalte unter Muslimen und Christen in den Mittleren Rhodopen, 1830 bis 1935. Phil. Diss., Graz 1998.

Chalikiopoulos, Leonidas: Wirtschaftsgeographische Skizze Thessaliens. In: Geographische Zeitschrift, 11/1905, 445–475.

Cole, John; Wolf, Eric: Die unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem Alpental, Wien-Bozen 1995.

Cvijić, Jovan: La Péninsule balkanique. Géographie humaine, Paris 1918.

Friedl, John: Benefits of Fragmentation in a Traditional Society: A Case from the Swiss Alps. In: Human Organization, 32,1/1973, 29–36.

Grandits, Hannes: Familie im kroatischen Dorf – Zum Wandel des Alltagslebens im Turopolje und an der Save (18.–20. Jhdt.). Phil. Diss., Graz 1996.

Halpern, Joel M.: A Serbian Village. Social and Cultural Change in a Yugoslav Community, New York 1958.

Ilešić, Svetozar: Die Flurformen Sloweniens im Lichte der europäischen Flurforschung, Kallmünz-Regensburg 1959.

Irimie, Cornel: Das Hirtenwesen der Rumänen. Forschungen in der Marginimea Sibiului bei Hermannstadt/Sibiu, München 1965.

Jowanowitsch, Milutin: Die serbische Landwirtschaft. Eine Darstellung ihrer gegenwärtigen Verhältnisse, München 1906.

Kaser, Karl: Hirten, Kämpfer, Stammeshelden. Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Patriarchats, Wien-Köln-Weimar 1992.

Marx, Karl: Das Kapital, Bd. 1, Berlin 1989.

McNeill, J. R.: The Mountains of the Mediterranean World. An Environmental History, Cambridge 1992.

Sanders, Irvin T.: Balkan Village, Lexington 1942.

Shkurti, Spiro: Der Mythos vom Wandervolk der Albaner. Landwirtschaft in den albanischen Gebieten (13.–17. Jahrhundert), hg. von Karl Kaser, Wien-Köln-Weimar 1997.

Stoianovich, Traian: Balkan Worlds. The First and Last Europe, Armonk (NY)-London 1994.

Tomašić, Dinko: Personality and Culture in East European Policy, New York 1948.

Viazzo, Pier Paolo: Upland Communities. Environment, population and social structure in the Alps since the sixteenth century, Cambridge 1989.

Wagstaff, John M.: An outline of the Agriculture in the Mani region of Southern Greece. In: Tijdschrift von het Koninlijk Nederlandsch Aardrijkundig Genootschap 82/1965, 270–280.

II. Geschlechterbeziehungen und Lebensphasen

Karl Kaser

Verwandtschaft und Abstammung

Eine sehr beredte Szene kann man miterleben, wenn man seine Schritte zur Paketabteilung des Hauptbahnhofs in Sofia, Belgrad, Bukarest, Tirana oder irgendeiner anderen Stadt im südöstlichen Europa lenkt. Dort sieht man gewöhnlich lange Schlangen von Bürgern und Bürgerinnen, die auf ihre Pakete aus dem Dorf warten; es gibt jede Menge und jede Art von solchen Paketen – Bretterkisten, Säcke, Schachteln, Fässer und Bündel. Werden die Kirschen reif, werden sie umgehend in Körbe verpackt und an die Verwandten in die Stadt geschickt. In der Kirschenzeit riecht die ganze Paketabteilung nach Kirschen. Es wird so sein wie in jeder Saison: Danach werden die Tomaten und Zucchini kommen, dann Paprika, Pfirsiche, Äpfel; um Weihnachten werden die Schweine geschlachtet, und auch der Wein wird dann in Fässern kommen. Das Dorf fährt in die Stadt, Paket um Paket; es ist ein Weg, auf dem die Menschen mit großen Taschen reisen.

Dies ist nur der eine Teil einer umfassenden Transaktion, deren Botschaft lautet: „Nahrung vom Land, Beziehungen durch die Stadt", denn sie beruht auf Reziprozität. Die Verwandten in der Stadt, insbesondere in der Hauptstadt, sind der politischen Macht, aber auch den zentralen Institutionen näher und können für die Verwandten auf dem Land ihre „Beziehungen" spielen lassen. „Ein Verwandter ernährt einen Verwandten nicht, aber schlecht geht es dem, der keinen hat"; dieses bulgarische Sprichwort ist weit verbreitet. Es ist signifikant für die Bedeutung des Verwandtschaftsnetzwerks in der Krise der wirtschaftlichen und politischen Transformation im südöstlichen, darüber hinaus jedoch im ganzen östlichen Europa. Wir kennen die Bilder und Reportagen dieser Krise sowie der in Not geratenen Menschen, die jedes Jahr aufs Neue dem herannahenden Winter mit Bangen entgegenblicken. Wir wissen auch um die ökonomischen Eckdaten Bescheid, über das vergleichsweise geringe Bruttosozialprodukt, die stagnierende Produktion und die Versorgungsengpässe. Was wir jedoch nicht sehen und erkennen, ist, wie die Menschen trotzdem mit der Krise zu Rande kommen. Dies ist nicht der Hilfe der staatlichen Institutionen zu verdanken, da diese von der Krise auch nicht verschont geblieben sind und außerdem das Vertrauen der Bevölkerung weitgehend verloren haben. Es ist vielmehr ein dichtes, engmaschiges, aber unsichtbares Netzwerk, das die Menschen in dem Jahrzehnt nach dem Sturz der kommunistischen Regime aufgebaut haben; es ist dies ein Netzwerk, das auch in den Jahrzehnten des Kommunismus nicht funktionslos war – das Netzwerk der Verwandten und Freunde dieser Verwandten, denen man Vertrauen schenken und die einem Vertrauen schenken können. Das histori-

sche Muster von Freundschaft und Vertrauen in den Gesellschaften des südöstlichen Europa baut auf die Verwandtschaftsgruppe auf. Weshalb ist das so, und wie waren und sind diese Verwandtschaftsgruppen aufgebaut? Dies ist nur eine von vielen Fragen, die in erster Linie von der Kulturanthropologie, aber auch von den Geschichtswissenschaften aufgeworfen werden. Es waren vor allem US-amerikanische Kulturanthropologinnen und -anthropologen, die sich mit verwandtschaftlichen Strukturen im südöstlichen Europa auseinander gesetzt und wichtige Daten gesammelt haben. Die wohl wichtigsten Feldforschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte in Hinblick auf geistige Verwandtschaft stammen von Hammel (Hammel, 1968), der die Bedeutung der geistigen Verwandtschaft über Patenschaft im Serbien und im Montenegro der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts empirisch belegt hat. Weitere richtungsweisende Untersuchungen wurden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Halpern (Halpern, 1967) und Simić (Simić, 1973) publiziert. Beide konzentrieren sich in ihren Arbeiten auf die Gebiete des ehemaligen Jugoslawien. Kaser (Kaser, 1995) hingegen versucht auf der Grundlage einer Fülle bereits bestehender Einzeluntersuchungen erstmals einen konzisen Überblick und Vergleich verwandtschaftlicher Strukturen im südöstlichen Europa zu bieten. Was die Aktualisierung von verwandtschaftlichen Beziehungen in der Zeit der ökonomischen und politischen Transformation anlangt, so wären in erster Linie die publizierten Ergebnisse eines österreichisch-bulgarischen Forschungsprojektes anzuführen, das in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts aus historischen und ethnologischen Perspektiven durchgeführt wurde (Brunnbauer; Kaser, 2001). Über die Verwandtschaftsterminologie in den Balkansprachen legte Fritsche eine bislang unübertroffene Arbeit vor (Fritsche, 1977). Viele Untersuchungen aus kommunistischer Zeit leiden unter Fortschrittsgläubigkeit in Hinblick auf die rasche Auflösung traditioneller Formen von Verwandtschaft beziehungsweise an einer Inkompatibilität der verwendeten Terminologie mit der international üblichen.

I. Gesellschaft und Gemeinschaft

Wenn man über die Rolle von Verwandtschaft in einer Gesellschaft nachdenkt, so wird man auch über die Rolle und den Charakter des jeweiligen Staats beziehungsweise Reichs eine Aussage treffen müssen, denn die beiden bedingen einander. Überall dort, wo Staaten beziehungsweise Reiche institutionell stark durchdrungen sind, wird Verwandtschaft eine nur geringe Rolle spielen; dort wo dies jedoch nur in geringem Maß der Fall ist, wird die verwandtschaftliche Organisation für die Vertretung der Gruppeninteressen oder die Gewährleistung von Schutz eine erhebliche Rolle spielen.

Es macht in diesem Zusammenhang auch Sinn, zwischen den Begriffen „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“ zu differenzieren. Die Begriffsbildung erfolgte von dem frühen deutschen Soziologen Toennies. Sein Hauptwerk trägt den Titel „Gemeinschaft und Ge-

sellschaft“ und erschien in erster Auflage vor mehr als einem Jahrhundert (1887). Gesellschaft ist für ihn in der damals herrschenden Terminologie ein Typ menschlichen Zusammenschlusses, in dem Menschen, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten oder einander sogar feindlich gegenüberstanden, sich durch Übereinkunft zum Vorteil aller miteinander verbanden. Die Gemeinschaft hingegen stellt einen historisch früheren, begrenzteren menschlichen Zusammenschluss dar. Ein typischer Ort von Gesellschaft ist für ihn die Großstadt mit ihren vielen aus unterschiedlichen Regionen und Richtungen zugewanderten Menschen. Sie tauschen sich fortwährend miteinander aus, kommunizieren und verhandeln, treffen zusammen und gehen wieder auseinander; der Unterschied zwischen Fremden und Einheimischen ist irrelevant, da die Stadt eine Gesellschaft der Fremden ist. Familie hingegen sei die allgemeinste Grundlage von Gemeinschaften – und entfaltet sich am ehesten in einem dörflichen und kleinstädtischen Zusammenhang. Zur Gemeinschaft gehört man über Blutsverwandtschaft. In die Gemeinschaft wird man hineingeboren; man kann sich mit ihr zwar assoziieren, aber dadurch nicht vollwertiges Mitglied werden. Gemeinschaften zeichnen sich durch starke Vertrautheit und Verbundenheit ihrer Mitglieder aus, und sie bestehen permanent – es sei denn, sie sterben aus. Gesellschaftliche Zusammenschlüsse müssen nicht von Permanenz sein; sie können zu einem bestimmten Zweck hergestellt und wieder aufgelöst werden (Vowinckel, 1995: 195f.).

Nach Toennies entsprechen diesen beiden Typen von Zusammenschluss auch unterschiedliche kulturelle Haltungen. Die Mitglieder einer Gemeinschaft kennen einander sehr gut, pflegen vertraulichen Umgang und verbringen die meiste Zeit miteinander; die Solidarität zwischen ihnen ist stark ausgeprägt, und die Blutsbande spielen eine große Rolle. In Gesellschaften fehlen emotionale Beziehungen zwischen den Mitgliedern weitgehend. Im Unterschied zur abstrakten „Gesellschaft“ als solcher investieren die Mitglieder einer Verwandtschaftsgruppe gegenseitig viel in Intimität, an persönlichen Gefühlen und in Interaktion. Es bildet sich ein „Wir“-Gefühl heraus; das einzelne Mitglied dieser Wir-Gruppe fühlt sich für das andere verantwortlich. In vorindustrieller Zeit hatte die Verwandtschaftsgruppe viele Funktionen zu erfüllen, jedenfalls mehr als dies heutzutage der Fall ist. So konnte sie eine Fehde- und Rachegemeinschaft, eine religiöse ebenso wie eine ökonomische oder Sozialisations-Gemeinschaft darstellen. Durch die Ausdifferenzierung des Sozialstaats in modernen Gesellschaften fallen diesen traditionellen Wir-Gruppen immer weniger Aufgaben zu, neue Wir-Gruppen, welche an Bedeutung diese traditionellen überwiegen, bilden sich heraus. Daher sehen manche das funktionale Ende der Verwandtschaft herannahen.

Für das südöstliche Europa können wir in der gegenwärtigen wie auch historischen Bedeutung von Verwandtschaft ein Nord-Süd-Gefälle beobachten. Die österreichischen und slowenischen Gebiete weisen im Rahmen des Heiligen Römischen Reichs beziehungsweise des späteren Habsburgerreichs eine lange Tradition institutioneller Durchdringung auf. Hier spielte zwar der verwandtschaftliche Sippenverband – so unscharf er

in den Quellen auch hervortreten mag – noch eine wichtige Rolle; er hatte neben anderen sowohl kriegerische als auch siedlungstechnische Funktionen inne. Das entstehende fränkische Königtum drängte solche unabhängige und in sich abgeschlossene und handlungsfähige Personenverbände jedoch zurück. Ein Echo dieser frühen Sippenverbände finden wir in Form der sich ausbildenden Adelsgeschlechter vor. Ihre wichtigste Funktion war allerdings eine andere als die ursprüngliche – nämlich die Herrschaftssicherung. Eine ähnliche, etwas zeitverschobene Entwicklung wird man in den ungarischen und kroatischen Gebieten konstatieren können.

Am geringsten ausgebildet ist diese institutionelle Tradition in den Gebieten des ehemaligen Osmanischen Reichs. Im Rahmen der byzantinischen Herrschaftsstruktur hatte Verwandtschaft als ein Instrument von politischer Macht- und Herrschaftssicherung zwar eine nicht unerhebliche Rolle gespielt, dies jedoch nicht unter den breiten Schichten der Bevölkerung; dazu waren die byzantinischen staatlichen Institutionen zu früh und zu stark ausgebildet. Aber auch in den slawischen und albanischen Gebieten, über welche das Byzantinische Reich die Herrschaft verloren hatte, kann man im späten Mittelalter einen Rückgang der Verwandtschaftsgruppen in ihren politischen, ökonomischen und religiösen Funktionen feststellen. Das osmanische Herrschaftssystem hatte in unserer Frage für die zwei konstitutiven Bevölkerungsgruppen – Muslime und Nichtmuslime – zwei grundsätzlich unterschiedliche Auswirkungen: Da es seine Institutionen und Ressourcen beinahe ausschließlich der muslimischen Bevölkerung zur Nutzung vorbehielt, ging die Bedeutung der verwandtschaftlichen Wir-Gruppe in diesem Bevölkerungsteil zurück. Für die nichtmuslimische, in erster Linie christliche Bevölkerung jedoch erfuhr die Verwandtschaft im Vergleich zum Spätmittelalter einen wesentlichen Bedeutungsanstieg, da sie wieder vermehrte Funktionen auszufüllen hatte; speziell in den Gebirgszonen der Peripherie des Reichs erhielt sie wieder verstärkt Schutzfunktionen. Wir werden uns auf diesen zeitlichen Bereich beziehungsweise auf die ehemalige Zeit des osmanischen Europa konzentrieren, weil in dieser Zeit Verwandtschaftsstrukturen ausgebildet wurden, die bis heute Relevanz besitzen.

II. Verwandtschaftssysteme

Die sich im südöstlichen Europa historisch ausbildenden Systeme von Verwandtschaft stehen im Spannungsfeld zwischen zwei idealtypischen Mustern: der patrilinearen Abstammungsgruppe und der konjugalen Verwandtschaftsgruppe. Die patrilineare Abstammungsgruppe ist vertikal und agnatisch strukturiert: Alle jene, die von einem gemeinsamen Urahnen abstammen, gehören zur Verwandtschaftsgruppe. Die konjugale Verwandtschaftsgruppe ist horizontal strukturiert. Durch eine Heirat erweitert sich die eigene Verwandtschaftsgruppe durch die eingeheiratete. Die Verwandtschaftsgruppe wird von allen bis zu einem bestimmten Verwandtschaftsgrad gebildet.

Ein konjugales Verwandtschaftssystem schenkt der mütterlichen und väterlichen Abstammung beziehungsweise der kognatischen wie agnatischen Verwandtschaftsgruppe gleichermaßen Bedeutung. In unilinearen Verwandtschaftssystemen liegt der Fokus hingegen entweder auf der weiblichen oder der männlichen Linie; dementsprechend unterscheiden wir matrilineare von patrilinearen Systemen. Auf dem Balkan haben wir es bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein mit patrilinear strukturierter Abstammungsverwandtschaft zu tun. Diese ist heute bereits stark vom Prinzip des Konjugalen überlagert, in bestimmten Situationen kann sich jedoch die Patrilinearität als handlungsleitend erweisen. Worin unterscheiden sich diese beiden idealtypischen Varianten von Verwandtschaft grundsätzlich? Folgende Punkte wären diesbezüglich hervorzuheben:

1) Das konjugale System ist grundsätzlich *ego-fokussiert*, das heißt, die Linien verwandtschaftlicher Beziehungen verlaufen von einem Individuum in aufsteigender Generationenfolge in zwei Richtungen weg – in die väterliche und in die mütterliche. Das patrilineare System ist *ahnenzentriert*, das heißt, Verwandtschaft kreierend ist lediglich die männliche Linie, die über Generationen zum Urahnen zurückführt.
2) Die Zusammensetzung der konjugalen Verwandtschaftsgruppe ist beinahe für jedes Individuum einzigartig. Abgesehen von den unverheirateten Geschwistern des Individuums hat jedes Mitglied der eigenen Verwandtschaftsgruppe eine teilweise unterschiedlich zusammengesetzte Gruppe von Verwandten. Dies rührt daher, dass die Verwandtschaft mit einem von Kirche, Staat oder Gewohnheitsrecht festgelegten Grad endet. Daher ist der Cousin oder der Vater eines Individuums teilweise mit anderen Personen verwandt als dieses. Verwandtschaftsgrade spielen in Abstammungsgruppen hingegen keine entscheidende Rolle, da alle Menschen, die in männlicher Linie von einem Urahnen abstammen, als verwandt gelten.
3) Ein konjugales Verwandtschaftssystem ist immer netzwerkartig angelegt, das heißt es kann dazu benutzt werden, das verwandtschaftliche Netz durch Heirat systematisch zu erweitern. Ein patrilineares Abstammungssystem ist abgeschlossen, es besteht aus einer feststehenden Gruppe von Menschen. Für jedes Mitglied der Abstammungsgruppe ist der verwandtschaftliche Kreis identisch. Zwischen zwei Abstammungsgruppen können durch Heirat zwar freundschaftliche, nicht jedoch verwandtschaftliche Beziehungen entstehen. Gesellschaften, die auf einem solchen Verwandtschaftssystem beruhen, sind üblicherweise sehr heterogen, da sich übergeordnete Konzepte gegenüber den spezifischen Interessen solcher Abstammungssegmente schwer durchsetzen können. Wir sprechen daher auch von *segmentären Gesellschaften*. Während die Beziehungen innerhalb der Verwandtschaftsgruppe von Solidarität geprägt werden, sind jene zwischen Nichtverwandten potenziell feindseliger Natur.

Ein Verwandtschaftssystem auf der Grundlage von Abstammungsgruppen muss nicht

automatisch eine segmentäre Gesellschaft zur Folge haben. Aber über den Vergleich von Kulturen lässt sich erkennen, dass dieses Verwandtschaftssystem in segmentären Strukturen am häufigsten anzutreffen ist. In solchen hat nämlich das Individuum nur als Mitglied der Abstammungsgruppe einen rechtlichen oder politischen Status, oder anders betrachtet: Alle rechtlichen und politischen Beziehungen innerhalb einer Gesellschaft finden ausschließlich im Kontext der Gruppe statt.

4) Ein System von patrilinearen Abstammungsgruppen ist üblicherweise für die Männer von großem Vorteil, weil es ihnen eine überragende gesellschaftliche und ideologische Stellung zuweist. Dieser Vorteil kann jedoch gleichzeitig zu einem großen Problem werden. Solche Systeme sind sehr anfällig für Defekte, weil die Verbindung zu den Ahnen und speziell zu den Urahnen sakrosankt und die Fortführung der Blutlinie von entscheidender Bedeutung ist. Da weibliche Nachkommen dies nicht ermöglichen, besteht der Druck, für männliche Nachkommen zu sorgen. Gerade in Zeiten vor dem demografischen Übergang ist die Gefahr eines diesbezüglichen Scheiterns relativ groß. In konjugalen Systemen, die zwar vielfach auch in der Erbfolge ein patrilineares Schwergewicht aufweisen, ist durch die Anerkennung beider Abstammungslinien dieses Problem nicht gravierend. Zudem ist die Fortsetzung der männlichen Linie keine unbedingte Forderung.

5) Abstammungsgruppen sind meist *korporative Einheiten;* ihre Mitglieder teilen sich bestimmte ökonomische und nichtökonomische Rechte über die Generationen hinweg. Sie sind unauflösbare, permanent bestehende Organisationen, die aufrecht sind, solange es Mitglieder gibt. Das Ziel der Gruppe ist es, sich als solche so lange wie möglich zu reproduzieren. Dazu sind auch pragmatische Tricks erlaubt. Wenn zum Beispiel eine Person oder eine Gruppe über eine Frau an eine bestehende Abstammungsgruppe angeschlossen wird oder werden soll (um die Weiterexistenz der Gruppe zu sichern), so erdenkt man sich gewöhnlich rechtliche Fiktionen beziehungsweise Ausnahmeregelungen, um dies zu ermöglichen. Die ständige Reproduktion der Gruppe kreiert eine Gruppengenealogie. Diese muss historisch nicht präzise sein, sondern dient primär der Festigung der eigenen Gruppe und der Abgrenzung zu anderen. Diese gemeinsamen Interessen einer Gruppe werden gewöhnlich periodisch durch religiöse oder kultische Feiern bekräftigt. So wird der Ahnenkult vielfach Grundlage religiöser Praktiken. Es ist sehr wichtig für die Gruppe festzulegen, wer ein Anrecht auf die gemeinschaftlichen Rechte hat und wer nicht. Alle Mitglieder der Gruppe sind rechtlich gegenüber Nichtmitgliedern gleichgestellt. Sie repräsentieren daher die gesamte Gruppe, was auch kollektive Verantwortung nach sich zieht. Diese wird beispielsweise in einem Blutrachefall wirksam. Ein solcher kann nicht isoliert zwischen zwei Familien abgehandelt werden, sondern nur in Übereinstimmung mit der öffentlichen Meinung, und diese wird von der Abstammungsgruppe repräsentiert. Das bedeutet, dass auch Korporation und Abstammungsgruppe einander bedingen. Für konjugale Verwandtschaftssysteme kann daher dieses Prinzip nicht bindend sein.

Beide Formen wurden im südöstlichen Europa in historischen Zeiten praktiziert. Das System der konjugalen Verwandtschaft war in zwei Varianten ausgeprägt, in einer symmetrischen (geschlechtlich ausbalancierten) und einer asymmetrischen. Das symmetrische Verwandtschaftssystem dominiert in der nordmediterranen Zivilisation. Dieses scheint sich in der Spätantike im Römischen Reich unter dem Einfluss des Christentums gegenüber dem patrilinearen durchgesetzt zu haben. Es blieb auch im Byzantinischen Reich unter der griechischen Bevölkerung bestimmend. Es umfasst die Ägäis sowie einen Großteil des mediterranen Festlandgriechenlands.

In den östlichen Gebieten war ein System beherrschend, das wir als asymmetrische Bilinearität bezeichnen können. Im Unterschied zu den westlichen und zentralen Balkangebieten, wo die weibliche Linie in wichtigen Angelegenheiten keine Rolle spielt (wenn sie etwa nicht als verwandtschaftskreierend eingestuft wird), wird ihr in der östlichen Hälfte diese Funktion zuerkannt. Wir können daher zwar von Konjugalität sprechen, allerdings nur von einer unausgeglichenen oder asymmetrischen, da auch hier Frauen bis in das 20. Jahrhundert beispielsweise vom Erbe ausgeschlossen waren. Dieses Verwandtschaftssystem ist in historischen Zeiten etwa im östlichen Bulgarien, in Rumänien, in Gebieten Kroatiens und weiten Bereichen Ungarns vorzufinden.

In den westlichen und zentralen Teilen des südöstlichen Europa, die Halbinsel Peloponnes sowie die größeren griechischen Inseln (Kreta, Zypern, Korfu) miteinschließend, war das System der patrilinearen Abstammungsverwandtschaft dominant. Dass es sich hier bis in das 20. Jahrhundert halten konnte, ist wohl auf die Adaption an die gebirgigen Verhältnisse sowie an den Peripheriestatus dieser Gebirgsregionen im Osmanischen Reich zurückzuführen. Es umfasste das südliche Kroatien, Bosnien-Herzegowina, Serbien, Montenegro, Albanien, Nordgriechenland, Makedonien und Westbulgarien.

Es ist das System der patrilinearen Abstammungsgruppe, das uns erstaunt, da es anderen Regeln folgt als denen, die wir aus dem uns allgemein bekannten und gelebten konjugalen Verwandtschaftssystem kennen.

Die patrilineare Abstammungsgruppe

Eine Kurzdefinition dessen, was unter einer patrilinearen Abstammungsgruppe zu verstehen ist, besagt, dass es sich dabei um eine Abstammungsgruppe handelt, die sich aus allen Personen zusammensetzt, die in patrilinearer Weise von einem bekannten Vorfahren beziehungsweise Urahnen abstammen. Ihre allgemeinen Charakteristika sind: 1) Sie sind exogame Einheiten, das heißt, die Ehepartner müssen unterschiedlichen Abstammungsgruppen entstammen. Die Grundprinzipien von Heirat sind Allianzbildung und der Austausch von Frauen. 2) Die Abstammungsgruppen weisen zumindest eine Tiefe von drei Generationen auf. 3) Solche Patrilineages sind immer auch patrilokal organisiert. Dies führt zur Entfremdung der ausheiratenden Frau von ihrer eigenen Gruppe.

Sie basieren primär auf einer Vater-Sohn- beziehungsweise Bruder-Bruder-Verbindung. Abstammung und Autorität wird entlang dieser Achsen vermittelt.

Wir treffen auf die patrilineare Abstammungsgruppe historisch betrachtet in zwei Grundformen: 1) Als Stammesgesellschaft hat sie sich in Nordalbanien und Montenegro bis in das 19. und 20. Jahrhundert erhalten. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass eine patrilineare Abstammungsgruppe über einen längeren Zeitraum ein geschlossenes Territorium bewohnt hat. Dadurch konnte sich auch eine Stammesorganisation mit Stammesführern und beratenden Gremien entwickeln. 2) Die patrilineare Abstammungsgruppe konnte sich auch ohne diesen territorialen Zusammenhang reproduzieren. Dies war häufiger der Fall.

Die Verbreitung der patrilinearen Abstammungsgruppe kennt grundsätzlich keine religiösen Grenzen. Auch unter der muslimischen Bevölkerung Bosniens und der Herzegowina sowie in Nordalbanien, dem Kosovo und in Westmakedonien treffen wir auf analoge Formen der verwandtschaftlichen Organisation, obwohl bestimmte muslimische Vorstellungen zum Teil noch stärker als das Christentum dieser verwandtschaftlichen Organisationsform entgegenstehen konnten. Vor allem die im islamischen Bereich sehr geschätzte Praxis der Parallelcousinenheirat, die einer exogamen patrilinearen Abstammungsgruppenorganisation strikt widerspricht, könnte das System unterlaufen haben. Der Islam fördert Endogamie; die verwandtschaftlichen Strukturen des Vorderen Orients etwa sind stark endogam orientiert. Aber auch die islamische Praxis, dass die Frauen und Töchter die Hälfte des männlichen Anspruchs am Erbe zugesprochen erhalten, würde dem System widersprechen, da dieses auf dem Ausschluss der Frauen vom Erbe aufbaut. Was die albanischen Muslime anlangt, so kann man bis auf wenige Varianten – etwa die legale Möglichkeit zur Polygamie – keine strukturellen Unterschiede zur patrilinearen Abstammungsorganisation in der christlichen Bevölkerung feststellen.

Die Abstammungsgruppe unter der muslimischen Bevölkerung in Bosnien-Herzegowina ist allerdings schwächer ausgebildet als unter der christlichen. Die Grundlage verwandtschaftlicher Organisation bildet zwar auch die patrilineare Abstammungsgruppe, aber ihre reale Bedeutung ist vergleichsweise mäßig. Dies liegt wahrscheinlich vorwiegend an der relativ geringen generationsmäßigen Tiefe der Abstammungsgruppe. Diese dürfte neben anderen Ursachen auch darauf zurückzuführen sein, dass die muslimische Bevölkerung in Bosnien-Herzegowina eine weit verbreitet städtische ist und die patriarchale Kultur in den Städten eine wesentlich geringere Rolle spielte als auf dem Land. Die Genealogie bis zum gemeinsamen Urahnen, die etwa unter den muslimischen Stammesbewohnern Nordalbaniens bis etwa 14 Generationen zurückreichen kann, beschränkt sich hier auf etwa vier, fünf Generationen.

Jede Abstammungsgruppe teilt neben den oben bereits genannten allgemeinen noch weitere speziellere Merkmale. Auf sie wollen wir in der Folge genauer eingehen.

Segmentierung

Jede Abstammungsgruppe ist in einzelne Segmente oder Sektoren gegliedert, die sich wie konzentrische Kreise um einen Haushalt legen, um überblickbare und handlungsfähige Einheiten zu schaffen. Diese Segmentierung erfolgt nach einem Modell, das in der Familienstruktur niedergelegt und als Fortsetzung der sozialen Beziehungen, die einen Familienhaushalt charakterisieren, gedacht ist. Ein Gruppensegment wird als Individuum verstanden, in unserem Fall als Bruder. Daher auch der Terminus *Bruderschaft* für ein Abstammungssegment: Die Abstammungsgruppe wird also als Familienhaushalt, der sich aus einer Anzahl von Brüdern mit ihren Familien zusammensetzt, gedacht. Genauso wie ein Haushalt nach einer bestimmten Zeit oder nach dem Erreichen einer bestimmten Größe geteilt wird (die Brüder bzw. Söhne mit ihren Familien gründen eigene Haushalte, ohne jedoch dadurch den innigen Kontakt aufzugeben), kann sich auch die umfangreich gewordene Abstammungsgruppe in Bruderschaften organisieren, ohne den innigen Zusammenhalt zu verlieren. Auch die Autoritätsstruktur innerhalb des Gruppensegmentes orientiert sich an jener der Familien. Genauso wie ein Ältester die Rolle des Haushaltsvorstandes übernimmt, füllt ein Ältester die Rolle eines Bruderschaftsvorstandes aus. Seine Macht beruht nicht auf exekutiven Möglichkeiten, sondern auf der moralischen Stärke, die ihm die Zustimmung der Mitglieder beschert.

Exogamie

Innerhalb der Abstammungsgruppe herrscht strenge Exogamie. Es sind dies Regelungen, die weit über die kirchlichen hinausgehen. Das kanonische Recht verbietet, dass Verwandte innerhalb von sieben oder weniger Graden der Blutsverwandtschaft heiraten; es unterscheidet allerdings nicht zwischen väterlichen und mütterlichen Verbindungen. Das Gewohnheitsrecht jedoch verbietet die Ehe zwischen Menschen einer patrilinearen Abstammungsgruppe. In der Praxis waren die Grenzen tatsächlich oft zwischen sieben und neun Generationen der gemeinsamen Abstammung positioniert, und dies ist noch immer mehr, als die kanonischen Regelungen vorschreiben. Handelte man hinsichtlich der patrilinearen Abstammung sehr strikt, so war man auf der anderen Seite bezüglich der weiblichen Linie viel weniger genau. So wurde trotz kanonischen Verbots die erste Cousine weiblicher Seite als heiratsfähig erachtet. In den letzten Jahrzehnten hat sich diese strikte Haltung hinsichtlich der agnatischen Heiratsverbote entspannt. Die Abstammungsgenealogien werden immer weniger im kollektiven Gedächtnis bewahrt, und es werden immer mehr Ehen zwischen zwei Menschen eingegangen, deren agnatische Verwandtschaft bekannt ist.

Es mussten also stets Frauen aus anderen Abstammungsgruppen geheiratet werden. Interessant ist – nach allem, was wir über die historische Tiefe dieses Verwandtschafts-

musters wissen –, dass diese Exogamieregelungen auch von der muslimischen Bevölkerung sehr ernst genommen wurden, obwohl das islamische Scheriatsrecht hinsichtlich der Eheverbote wesentlich offener als das Christentum war. Der Bereich von Exogamieregelungen beschränkt sich hier auf die ersten Verwandtschaftsgrade; die Parallelcousinenheirat wird favorisiert. Man könnte daher annehmen, dass die muslimische Bevölkerung Bosniens oder des Kosovo die aus dem Abstammungssystem hervorgehenden Exogamieregelungen nicht sehr ernst genommen hat. Genauso wenig jedoch wie das Christentum sich auf die Exogamieregelungen grundsätzlich auszuwirken vermochte, genauso wenig war dies im Islam der Fall. Die Parallelcousinenheirat ist unter der muslimischen Bevölkerung Bosniens und der Herzegowina unbekannt.

Der Islam vermochte allerdings in Bosnien – nicht jedoch unter der muslimisch-albanischen Bevölkerung im Kosovo und in den albanischen Stammesgebieten – die Konsequenzen, die sich aus dem System patrilinearer Abstammung ergaben, geringfügig zu schwächen. Das heißt: Die Heiratsrestriktionen waren nicht so stark, und die Genealogien der Abstammungsgruppen waren nicht so weit zurückreichend wie bei den nichtmuslimischen. In der Praxis bedeutete dies im westbosnischen Dorf Planinica etwa, dass zwei Menschen, die denselben Namen trugen (und daher mit großer Wahrscheinlichkeit derselben Abstammungsgruppe angehörten) und heiraten wollten, sich an den ältesten Mann des Dorfes wandten, um ihn über ihre verwandtschaftlichen Beziehungen zu befragen. Wenn diesem keine derartige Beziehung bekannt war, bestand kein Heiratshindernis. Jedenfalls hatte die Bevölkerung Angst davor, eine Ehe mit einem engeren Verwandten einzugehen. Daher heiratete man üblicherweise außerhalb des Dorfes, um solche Probleme zu vermeiden.

Weibliches Netzwerk

Je abgeschlossener die patrilinearen Einheiten waren, desto wichtiger konnten die Ehefrauen für die Kommunikation zwischen der Abstammungsgruppe ihres Mannes und der eigenen werden; daneben reichten Verästelungen des Netzwerkes – sofern die Frau mehrere Schwestern hatte – zumindest schwach in weitere Gruppen hinein. Das weibliche Netzwerk von Kontakten ist das logische, bedeutungslosere, komplementäre Element zur agnatischen Männergruppe. In früheren Zeiten waren dies neben den Patenschaften die einzigen *legalen* Beziehungen zu anderen Gruppen. Dieses weibliche Netzwerk stellte die Verbindungen zum „fremden" Blut her. Wenn man die Rolle der Frau von dieser Objektrolle loslöst und sie in ihrer subjektiven Verfassung betrachtet sowie das komplementäre Muster zur männlichen agnatischen Gruppe analysiert, so wird man ein Muster, das nicht analog dem männlichen ist, erkennen. Es hat nicht dieselbe Form wie das Netzwerk, das Männer verbindet und trennt, sondern eine andere, komplementäre. Frauen haben primär mit Frauen Kontakt. Sie haben ihren engsten Kontakt mit ihren

Blutsverwandten, daneben jedoch auch – und dies ist ein gravierender Unterschied zur Männerseite – mit der eigenen Milchverwandtschaft, das heißt mit ihren mütterlichen Verwandten.

Die kommunikative Rolle, die eine aus der anderen Gruppe stammende Frau spielen konnte, hing nicht von ihren persönlichen Eigenschaften ab, sondern vom Ansehen ihrer Abstammungsgruppe. Stammte sie aus einer angesehenen Gruppe, genoss sie Anerkennung. In einem solchen Fall waren ihre Verwandten im Alltagsleben ihres neuen Haushalts stärker präsent. Eine solche Verbindung konnte sogar sehr enge Beziehungen zwischen zwei Abstammungsgruppen schaffen. Es konnte jedoch auch umgekehrt sein: Wenn man eine Frau aus einer „schlechten" Gruppe geheiratet hatte, vermied man den Kontakt mit ihrem Haushalt und ihrer Abstammungsgruppe, und der Freundschaft und Allianz stiftende Effekt einer Heirat trat nicht ein.

Gemeinsamer Name

Der Name ist immer ein wichtiger Bestandteil für die Identität einer Abstammungsgruppe. Er birgt oft auch wertvolle Hinweise auf das Selbstverständnis einzelner Gruppen in sich. Ganz egal aus welchen Elementen die Namen von Individuen aus Abstammungsgruppen auch bestehen, sie inkludieren üblicherweise einen Namensteil, der die Zugehörigkeit zur relevanten Abstammungsgruppe indiziert. Dies gilt allerdings nur für Männer. Der gemeinsame Name ist ein starkes verbindendes Element, weil in ihm immer die Verbindung zur patrilinearen Abstammungsgruppe ausgedrückt wurde. Es bestehen in der Namengebung sehr viele regionale Varianten, und es hätte keinen Sinn, alle diese Varianten zu beschreiben. Einige Beispiele müssen genügen.

Im südslawischen Bereich konnte ein vollständiger Name aus fünf Teilen bestehen: Nehmen wir an, der Vorname war *Jovo*. Dazu kam der Name des Vaters, der Petar hieß: *Jovo Petrov* (Jovo, Sohn des Petar). Wenn in der Gruppe mehrere diesen Namen trugen, wurde der Name des Großvaters der Vaterlinie beigefügt: *Jovo Petra Markova*. Dazu konnte, wenn noch Unklarheiten bestanden, der Name eines ersten Segmentes kommen: *Jovo Petra Markovića Jankovića*. Außerdem konnte man zur Identifizierung den Namen eines weiteren Segmentes beifügen: *Jovo Petra Markovića Jankovića Kovačevića*.

Der Name von Kosovoalbanern bestand üblicherweise aus dem persönlichen Namen, dem Namen des Vaters, dem des Großvaters und – wenn zur Unterscheidung notwendig – auch noch aus dem der Abstammungsgruppe.

Ein auffallend unterschiedliches Namengebungssystem bestand unter den Mitgliedern der nordalbanischen Stämme. Der Name des Gründers wird hier nicht in jede Generation weitergetragen, sondern nur in die nächste. Das Wissen um die genealogischen Zusammenhänge machte eine Weiterführung des Urahnen offenbar nicht notwendig. Das Grundprinzip der Namengebung besteht hier darin, dass der Vorname des Vaters

zum Zweitnamen des Sohnes wird und der Vorname des Sohnes zum Zweitnamen des Enkels. Es gibt daher weder einen stabilen Gruppen- noch einen stabilen Familiennamen.

Gemeinsamer Besitz

Der gemeinsame Besitz war eines der wichtigsten Elemente der korporativen Abstammungsgruppe. Dieser bestand zumeist in Form von Wasserrechten, Wäldern und Weiden. Bei größeren Abstammungsgruppen, die aus mehreren Dörfern bestanden, wie dies etwa bei Stämmen oder Stammessegmenten von solchen der Fall war, musste aus praktischen Gründen der gemeinsame Weidebesitz auf die Familien eines Dorfes begrenzt werden. Bildeten die Mitglieder einer Abstammungsgruppe ein Dorf, so fiel der Weidebesitz eines Dorfes mit dem einer Abstammungsgruppe zusammen. Eine interessante Konstellation ergab sich bei Abstammungsgruppen, die kleiner als eine dörfliche Einheit waren. In diesem Fall war die Dorfweide auf die einzelnen Abstammungsgruppen aufgeteilt, wobei bei der Zuteilung der Weideflächen die Hierarchie unter den Gruppen eine Rolle spielte. Sowohl Hierarchie als auch Weideaufteilung spiegelten sich in der Organisation des Dorfes wider. Die Abstammungsgruppen wohnten in eigenen Dorfvierteln eng beisammen, verfügten über ihre bestimmten Segmente auf dem Friedhof und nahmen auch bei dörflichen Festen eine festgelegte Sitzordnung ein. Da es sowohl bessere als auch schlechtere Positionen auf dem Friedhof und in der Anordnung der Festtafel gab, musste auch hier eine hierarchische Ordnung herrschen.

Gemeinsames Dorfviertel

Während die gemeinsamen Weiderechte im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts verloren gingen, konnten sich die Viertel von Abstammungsgruppen im Rahmen einer dörflichen Struktur noch lange, vielfach bis heute, halten. Diese waren auch auf gemeinsamem Besitz der Gruppe entstanden. Dieser Dorftyp unterscheidet sich bedeutend von den Dörfern mit einer anderen sozialen Binnenstruktur. Die Mitglieder der einzelnen Abstammungsgruppen wohnen eng zusammen. So entstanden mehr oder weniger geschlossene Häusergruppen, die im Albanischen beispielsweise *lagje* oder *mahallë* genannt wurden. Ein Dorf setzte sich üblicherweise aus mehreren Abstammungsgruppen und daher auch Vierteln zusammen. Jedes Dorfviertel wurde von einem Ältesten in der Dorfversammlung vertreten. Zwischen einzelnen Vierteln konnten ernsthafte und lang andauernde Krisensituationen und Blutfehden, vielfach in Kämpfe mündend, entstehen. Daher hatten die Häuser auch wehrhaften Charakter.

Die Dörfer und Friedhöfe waren beinahe überall im Verbreitungsgebiet der patrili-

nearen Abstammungsgruppe nach diesem Muster strukturiert. So dominiert auch im Kosovo dieser Typ des Mahalla-Dorfes. Bei der Ansiedlung konnten zwar nicht alle Stammesbewohner geschlossen siedeln, aber wo es möglich war, errichteten die Mitglieder eines Stammes geschlossene Viertel innerhalb von Dörfern. Die so entstandenen Dörfer setzten sich aus deutlich getrennten Vierteln zusammen. Diese wurden gewöhnlich mit dem Stammesnamen bezeichnet. Durch die auseinander gesprengte Stammeseinheit spielte im Kosovo die Gemeinschaft des Dorfviertels eine größere Rolle als die Stammeszugehörigkeit. Jeder Abstammungsgruppe war auf dem Friedhof ein eigener Sektor zugeschrieben, sodass die Anlage des Friedhofs die Dorfstruktur widerspiegelte. Dasselbe gilt auch für die serbischen Dörfer.

Genealogisches Wissen

Das genealogische Wissen um die Vorfahren ist in einer Bevölkerung, die auf der patrilinearen Abstammungsgruppe beruht, sehr wichtig. Die Person des Urahnen ist zumeist bekannt. Die längsten Genealogien von Abstammungsgruppen reichen heute etwa 14 bis 15 Generationen zurück. Sie beginnen alle, nicht zufälligerweise, in der Zeit der osmanischen Eroberungen, als sich die noch heute bestehenden Gruppen zu formieren und ihre heutigen Territorien einzunehmen begannen. Keine einzige reicht weiter zurück.

Das genealogische Wissen über die vorhergehenden Generationen ist ein selektives. Das Wissen um die Vorfahren ist für die ersten zurückliegenden Generationen sehr dicht, für die Vorfahrinnen hingegen lückenhaft. Nach einigen Generationen versiegt auch der Informationsquell über die gesamte männliche Linie, und nur mehr die direkten männlichen Vorfahren können rekapituliert werden.

Ahnenkult

Ein weiteres charakteristisches Element ist das so genannte Hauspatronsfest. Jedes Haus verehrte einen Heiligen als Hauspatron. Es war dies – zumindest unter der christlichen Bevölkerung – das größte und bedeutendste Fest im Kirchenjahr. Es wurde rund um den Namen des Heiligen begangen und konnte mehrere Tage dauern. Die Mitglieder einer patrilinearen Abstammungsgruppe versammelten sich, um diese Festtage gemeinsam zu begehen. In einem Dorf oder einer Region fühlten sich alle jene Menschen, die ein und denselben Hauspatron verehrten, miteinander verwandt. Unter der Praktizierung bestimmter Rituale wurde im Hauptakt des Festes sowohl des Heiligen als auch der verstorbenen männlichen Haushaltsmitglieder gedacht.

Dies ist kein Zufall, denn dieses Hauspatronsfest repräsentierte in ursprünglicher, vorchristlicher Form die kultische Verehrung der Ahnenreihe und vor allem des Urahnen.

Ahnenverehrung ist unchristlich; die Kirche schaffte es – vor allem in den für die Missionstätigkeit schwierigen Gebirgsregionen – nicht, diesen Kult zu verdrängen. Sie konnte ihm lediglich eine christliche Form geben; auf diese Weise wurde der Urahn zu einem Heiligen, und die rituellen Handlungen wurden verchristlicht. Interessant ist, dass auch albanische Muslime, denen die Heiligenverehrung fremd ist, sich daran beteiligten; ihre patrilinearen Abstammungsgruppen verehrten allerdings nicht gesonderte Heilige, sondern einheitlich den Hl. Georg. Dies kann teilweise damit erklärt werden, dass viele albanische Muslime der *Bektashia* angehörten, einem muslimischen Derwischorden, der muslimische mit christlichen Glaubenselementen verband. Die beliebtesten katholischen Schutzheiligen waren Martin, Johannes und Lukas; die beliebtesten orthodoxen Nikolaus, Demetrius und Georg.

Verwandtschaftsterminologie

Sprach- und Sozialstruktur stehen üblicherweise zueinander in Beziehung, wobei eine Veränderung der Sozialstruktur eine Veränderung des Sprachgebrauchs nach sich zieht. Zwischen der im Westen üblichen Verwandtschaftsterminologie und der im südöstlichen Europa vorherrschenden bestehen auf zwei wesentlichen Ebenen Unterschiede:

Die erste bezieht sich auf die für ein patri- oder matrilineares Verwandtschaftssystem wichtige Unterscheidung zwischen den Onkeln und Tanten der männlichen und weiblichen Linie, weil männliche und weibliche Linie unterschiedliche Bedeutung aufwiesen. Die terminologische Unterscheidung von Mutter- und Vaterbruder liegt in einem patrilinearen Abstammungssystem auch deshalb nahe, weil beiden gänzlich unterschiedliche Rollen zufallen. Dem Vaterbruder kommt hohe Autorität zu, die der Autorität des Vaters gleichkommt. Vielfach wohnen sie im gleichen Haushalt. Dies kann jedoch der Mutterbruder nicht. Er wird immer in einem anderen Haushalt leben, einer anderen Abstammungsgruppe angehören und daher niemals über eine Autorität verfügen, die in das Geschehen einer anderen Abstammungsgruppe hineinreicht.

In konjugalen Systemen, wo diese Unterschiede unerheblich sind, wird nur mehr der einheitliche Terminus Tante (anstatt Base und Muhme) und Onkel (anstatt Oheim und Vetter) verwendet. Die unterscheidende Verwandtschaftsterminologie wird allgemein als „bifurkativ-kollateraler“, die nicht unterscheidende als „linealer“ Typ bezeichnet.

Ein weiteres Prinzip, das für Verwandtschaftsterminologien im südöstlichen Europa (inklusive der ungarischen und türkischen) zutrifft, ist das Senioritätsprinzip beziehungsweise das Prinzip der Altersunterscheidung. Wir müssen zwischen klassifikatorischem und biologischem Alter unterscheiden: Die klassifikatorisch Alten besitzen kraft ihrer verwandtschaftlichen Position Autorität. So wurde innerhalb der Familie üblicherweise dem ältesten Mann die Altersautorität zuerkannt. Dessen Bruder, unabhängig davon, ob er im selben Haushalt oder nicht lebte beziehungsweise ob er jünger oder älter

war, kam jedoch beinahe ebensolche Autorität zu. Dies deshalb, weil er der nächste Verwandte in derselben Generation in der Patrilinie war. Die Berücksichtigung dieses Prinzips führt andererseits dazu, dass das Generationsprinzip terminologisch nicht durchgehend berücksichtigt wird. So sind beinahe überall die Termini für *Neffe/Nichte* und *Enkel/Enkelin* homonym. Dies rührt davon, dass zwei verbindende Verwandte hinsichtlich ihrer Generationszugehörigkeit gleichgesetzt werden (etwa Schwester und Tochter). In den meisten Sprachen wird auch zwischen *älterer Bruder/ältere Schwester* und *nicht älterer Bruder/nicht ältere Schwester* unterschieden. Diese Aufhebung des Generationsunterschiedes und die Betonung des Senioritätsprinzips gilt auch für die Heiratsverwandtschaft. So gibt es einen gemeinsamen Ausdruck für *Mann der Tochter oder der Schwester* beziehungsweise *Frau des Sohnes oder des Bruders.*

III. Institutionalisierte Sozialbeziehungen – Klientelismus – Verwandtschaft

Wie es scheint, haben wir es im historischen Europa mit drei Tendenzen der Gefolgschaftsbildung zu tun, deren Ausbildung weit in das Mittelalter zurückreicht und die noch heute von Bedeutung sind: eine auf dem mittelalterlichen Lehnswesen aufbauende im westlichen, eine auf Klientelismus beruhende im mediterranen und eine auf verwandtschaftliche Bande aufbauende im östlichen und südöstlichen Europa.

Die Belehnung mit Grund und Boden durch den König beziehungsweise die Unterwerfung von freien Bauern unter die Macht eines Lehnsherrn im westlichen Europa ließ im frühen Mittelalter ein reziprokes System an gegenseitigen Verpflichtungen entstehen: Schutz des Unterworfenen durch den Mächtigen auf der einen Seite, Unterwerfung und Solidarität gegenüber dem Herrn auf der anderen Seite. Allein dadurch wurden einfache, aber stabile hierarchische Ordnungen gegenseitiger Verpflichtung geschaffen. Diese wurden durch Solidaritätsformen der geistigen Verwandtschaft, vor allem durch Patenschaften, gestützt, sodass sich dichte Netzwerke an Patenschaften etablieren konnten. Dadurch dass sich Lehnswesen und das System an Patenschaften ergänzten, konnte sich hier immer stärker die Tendenz durchsetzen, die Paten aus dem Kreis der Heirats- und Blutsverwandten zu wählen, während sie in der Ostkirche außerhalb der Verwandtschaftsgruppe gewählt wurden (oder gewählt werden mussten), in der Absicht, die Solidaritätsgruppe zu vergrößern. Durch das Lehnswesen war so eine Vielzahl an Möglichkeiten der horizontalen und vertikalen Bindung und Solidarität entstanden. Vor allem gaben diese im Rahmen des Lehnswesens ausgebildeten herrschaftlichen und genossenschaftlichen Gruppen neue Sicherheiten; so konnte geistige Verwandtschaft als Strategie dienen, innerhalb der Bluts- und Heiratsverwandtschaft bestimmte Beziehungen zu verstärken.

Insgesamt führte dies zu einer stabilen institutionellen Durchdringung der Gesell-

schaften, was letztendlich in eine vergleichsweise frühe Entpersonalisierung beziehungsweise bürokratisierte Institutionalisierung der sozialen Beziehungen mündete. Die Kohäsion von Staat und Gesellschaft beruht in dieser historischen Tradition institutionalisierter Gefolgschaft nicht primär auf persönlichen Beziehungen. Ähnliches wird man auch für das Byzantinische Reich feststellen können, allerdings fanden dessen Institutionen im Rahmen des Osmanischen Reichs nur bedingt Fortsetzung.

Im mediterranen und im östlichen Europa, wo analoge Prozesse nicht Platz griffen, wurden die persönlichen sozialen Beziehungen viel stärker zu einem tragfähigen Netzwerk gesellschaftlicher Organisation ausgebaut. Im Mittelmeerbereich, wo sich das offene, symmetrisch-konjugale Verwandtschaftssystem gegenüber stark abgeschlossenen Verwandtschaftsgruppen durchsetzte, war es möglich, in die Gefolgschaft auch nichtverwandte Personen zu integrieren. Dies ließ die Gefolgschaftsbeziehung sich zu einem Patron-Klientel-Muster, wie es sich im Grunde genommen bereits in römischer Zeit ausgebildet hatte, entwickeln. Der Patron bot auf der einen Seite dem Klientel seine Gunst, seine Beziehungen sowie sein gesellschaftliches und kulturelles Kapital an, das Klientel auf der anderen Seite profitierte davon und schwor seinerseits unbedingte Gefolgschaftstreue, was die Macht des Patrons wiederum stärkte. Dieses Muster funktioniert in Mittelmeerländern bis in die Gegenwart und spielt beispielsweise für den Aufbau politischer Gefolgschaft eine wesentliche Rolle.

Die zweite Form persönlicher Sozialbeziehungen ist jene durch die Verwandtschaftsgruppe. Da es sich dabei um verwandtschaftliche Nähe und Solidarität handelte, war es nicht notwendig, Patron-Klientel-Verhältnisse aufzubauen. Solche historischen Gesellschaften waren stark segmentarisiert, da eine Gefolgschaftsgruppe (patrilineare Abstammungsgruppe) neben der anderen stand, die Beziehungen zwischen den Gruppen vielfach feindliche waren und eine Verbindung zwischen verschiedenen Gruppen nur unter spezifischen Voraussetzungen möglich wurde; die Heiratsverbindungen über die Frau waren aufgrund der geringen Bedeutung der weiblichen Verwandtschaft dafür nicht ausreichend. Dadurch boten Patenschaftsbeziehungen in bestimmten Teilen des Balkans vielfach die einzige Möglichkeit, die Kluft zwischen Verwandtschaftsgruppen oder die Gräben, die Blutrachekonflikte gerissen hatten, zu überbrücken. Patenschaften – in erster Linie Heirats- und Taufpatenschaften, aber auch Wahlbruderschaften – stifteten auch hier geistige Verwandtschaft, aber im Unterschied zum westlichen Europa auch Heiratsexogamie. Durch den Bedeutungsschwund, dem Verwandtschaft im Verlauf des 20. Jahrhunderts ausgesetzt war, kam es allerdings zur Ergänzung solcher verwandtschaftlicher Solidaritätsgruppen durch nichtverwandte, aber befreundete oder nahe stehende Personen.

Dort, wo die persönlichen Sozialbeziehungen dominierten, kam den verschiedenen Formen der geistigen Verwandtschaft eine besondere Bedeutung zu, da diese einen wichtigen Ersatz für die institutionalisierten darstellten, da sie sogar die Grenzen der patrilinearen Abstammungsgruppe überschreiten konnten.

IV. Geistige Verwandtschaft

Neben allgemein akzeptierten Formen der geistigen Verwandtschaft wurden jedoch auch vom Christentum nicht akzeptierte Formen – wie Verwandtschaft „durch Milch" von einer gemeinsamen Amme (nur nach muslimischem Recht gutgeheißen) – praktiziert. Die Milchverwandtschaft hatte für Christen und Muslime unterschiedliche Bedeutung. Für Muslime begründete sie Verwandtschaft und ein Heiratshindernis, nicht jedoch für Christen. Unter den bosnischen Muslimen hatte Milchverwandtschaft ein Heiratsverbot unter den Kindern der nächsten beiden Generationen zur Folge.

Obwohl die Patenschaft sicherlich vorchristlichen Ursprungs ist, ist sie in ihren heutigen Erscheinungsformen vom Christentum geprägt. Das kanonische Recht fordert einen Taufpaten/eine Taufpatin, der oder die für das geistige Wohlergehen des Kindes verantwortlich ist, sowie Trauzeugen für die Hochzeit. Es spezifiziert den Personenkreis der Paten nicht, sondern setzt lediglich ein Limit (ein Pate bei der Taufe, zwei bei der Hochzeit). Die Eltern dürfen nicht als Taufpaten fungieren, und Frauen können nicht Hochzeitspatinnen sein. Während zwischen Paten und Getauften eine geistige Verwandtschaft entsteht, die Heiratshindernisse nach sich zieht, ist dies bei Trauzeugen und Getrauten nicht der Fall. Soweit die Theorie; im Alltagsleben von Abstammungsgesellschaften auf dem Balkan entwickelten sich darüber hinausreichende Praktiken. Unter der christlichen (wie auch teilweise unter der muslimischen) Bevölkerung wurde auch die Haarschneidepatenschaft praktiziert, die allerdings kirchlich nicht legitimiert war.

Die von den christlichen Kirchen vorgesehene Form der geistigen Verwandtschaft, die durch die Taufe entstand, weist eine lange Geschichte auf, die wir nicht genau verfolgen werden. Was ihre Bedeutung anlangt, sagt ein bulgarisches Sprichwort sehr deutlich: „Von dem, der kein Kind tauft, wird gesagt, er werde in der anderen Welt Frösche in den Händen halten." Durch die Taufpatenschaft werden die Kinder des Paten und das Patenkind zu Geschwistern; geistige Verwandtschaft wurde der Blutsverwandtschaft immer ähnlicher. Weiters wurde ein klares Heiratsverbot ausgesprochen: Ein Mann, der Taufpate eines neugeborenen Mädchens war, durfte sie später nicht heiraten, da sie durch die Taufe seine geistige Tochter wurde. Für Kinder von Popen musste es daher zu Problemen bei der Partnersuche kommen, da der Pope als Taufpate für viele Dorfbewohner herangezogen wurde.

Die wichtigste soziale Funktion der verschiedenen Formen der Patenschaft war die Sicherung der Allianzen zwischen Gruppen. Eine direkte Reziprozität der Patenschaftsbeziehungen – im Sinne von A ist Pate zu B und umgekehrt – ist selten anzutreffen. Meistens war man auch noch Pate für eine andere Gruppe. Die Allianzfunktion zeigt sich auch deutlich darin, dass kein Haushalt Paten aus der eigenen Patrilinie austauschte.

Die Patenschaftsbeziehungen stellen einen nie endenden Zyklus dar: der Taufpate glaubt, das Recht zu haben, auch als Heiratspate und dann wieder als Taufpate der Kinder dieser Ehe zu fungieren. Es entstehen dadurch eigene Verwandtschaftslinien. Wenn

unter Taufkindern eine hohe Sterberate herrschte beziehungsweise wenn viele krank waren, meinte man, dass der Pate Unglück brachte, und man wählte für die folgenden Kinder einen neuen aus. Wenn eine Patenbeziehung unterbrochen wurde, musste eine neue aufgebaut werden.

Die Haarschneidepatenschaft ist in der christlichen Gemeinschaft etwas Ungewöhnliches. Das Schneiden des Haares als Hingabe einer Person ist ein alter Ritus, der etwa auch in Russland oder im Vorderen Orient anzutreffen ist, und zweifellos vorchristlichen Ursprungs. Die Haarschneidepatenschaft war weit verbreitet. Wenn das Kind, dessen Haar noch nie geschnitten worden war, ungefähr zwei Jahre alt war, wurde ein *Pate des Haares* ausgewählt. Es war immer ein Mann, mit dem der Vater des Kindes verwandt sein wollte. Bei Knaben fand die Zeremonie bei zunehmendem, bei Mädchen bei abnehmendem Mond statt. Beim Haarschnitt nahm der Pate das Kind auf die Knie und schnitt ihm vier Locken als Symbol für die vier Himmelsrichtungen ab. Diese Locken wurden sofort verbrannt. Es folgte gewöhnlich ein großes Fest. Der Pate und der Vater des Kindes waren nun Brüder. Ihre Kinder durften bis zum siebten Verwandtschaftsgrad nicht heiraten. Die Muslime schnitten nur drei Locken ab, weil einerseits vier Locken ein Kreuz ergeben hätten, das Dreieck andererseits unter den Muslimen sehr populär war.

Die muslimische Bevölkerung kannte zwar keine Taufpatenschaft, dafür aber drei weitere akzeptierte Formen, nämlich die der Haarschneidepatenschaft, die des Abschneidens der getrockneten Nabelschnur nach fünf bis sieben Tagen sowie die Milchpatenschaft. Die ersten beiden sind in ihrer Bedeutung mit den christlichen Formen nicht zu vergleichen. Im Unterschied zu diesen nämlich wurden sie nicht dazu eingesetzt, neue Verwandtschaftsbande zu kreieren, sondern bereits bestehende zu verstärken.

Die Blutsbrüderschaft war vorchristlichen Ursprungs und beispielsweise in den germanischen und slawischen Gesellschaften unterschiedlich lang verbreitet. Ihr Ursprung ist nicht geklärt. Das Neue Testament jedenfalls bildet keine Grundlage, auf der sie sich entfalten hätte können, und dennoch breitete sie sich im gesamten Bereich der christlichen Kirchen aus, im Süden und Osten Europas stärker als im Westen. Durch die Etablierung einer Blutsbrüderschaft entstanden nach byzantinischem Recht keine Ehehindernisse zwischen den beiden Familien, und auch Erbrechte leiteten sich davon nicht ab. Sie diente wahrscheinlich immer schon dazu, durch den künstlichen Akt der Herstellung von Verwandtschaftsbeziehungen potenzielle Feinde zu Freunden zu machen. In der Praxis allerdings war es anders, da die Blutsbrüder sich als echte Brüder betrachteten. Wie wichtig diese Komponente war, zeigt sich darin, dass der Wahlbruder wie ein richtiger Bruder behandelt wurde und auch alle Exogamieregelungen und das Inzestverbot auf den Blutsbruder übertragen wurden.

Patenschaften und ein Netz von geistigen Verwandtschaftsbeziehungen konnten die Beziehungen zwischen sich konzeptionell feindlich gegenüberstehenden patrilinearen Abstammungsgruppen verbessern oder gar in freundschaftliche umgestalten. Dieses Potenzial wies beiden Institutionen einen hohen Stellenwert innerhalb dieser Gesell-

schaften zu. Die auf diese Art hergestellten Beziehungen dürften sich als stärker und dauerhafter erwiesen haben als die Heiratsbeziehungen. Da als Paten beinahe nur Männer in Frage kamen, war das Bindeglied zwischen den beiden Abstammungsgruppen zumeist ein Mann und nicht, wie bei den durch Ehe hergestellten Beziehungen, eine Frau. Dennoch darf die Bedeutung solcher Beziehungen nicht überschätzt werden. Sie erwiesen sich in Krisensituationen als zu schwach, um schwere Konflikte zu vermeiden.

V. Besteht ein Zusammenhang zwischen den Konflikten auf der westlichen Balkanhalbinsel und der Verwandtschaftsordnung?

Die Frage wird grundsätzlich so zu beantworten sein, dass die auf der Grundlage der patrilinearen Abstammungsgruppe aufbauende, segmentarisierte Gesellschaft zwar nicht grundsätzlich mehr Konfliktsituationen ausgesetzt war als andere; das Konfliktmanagement in segmentarisierten Gesellschaften ist allerdings schwieriger. Nach dem historischen Muster hatte die einzelne Abstammungsgruppe nämlich viele Feinde; im Grunde genommen war jeder, der ihr angehörte, ein Freund und jeder, der ihr nicht angehörte, ein potenzieller Feind. Dies ist eindeutig die Folge eines völlig nach innen konzentrierten Konzeptes der Abstammungsgruppe. Die polarisierte Konzeption von Freund und Feind entwickelte sich in einem entrückten, weidewirtschaftlichen Milieu, in dem Staatsorgane nicht präsent waren und für Sicherheit sorgten, am klarsten; in diesem kam der einzelnen Abstammungsgruppe sowohl nach innen als auch nach außen die Entwicklung eines gewohnheitsrechtlichen und von allen akzeptierten Verhaltenskodexes zu. In diesem Milieu einer *face-to-face*-Gesellschaft, in der die verwandtschaftlichen und nichtverwandtschaftlichen Beziehungen allen bekannt sind, beweist man nur Freunden und Verwandten gegenüber Solidarität und Loyalität.

Jeder Fremde ist ein potenzieller Feind. Nur durch besondere Riten der Inkorporation in die Abstammungsgruppe kann er zu einem Freund werden. Dies trifft für einen fremden Gast genauso zu wie für einen männlichen Schwiegerverwandten, für einen ehemaligen Blutsfeind oder für eine Braut, die von einer Abstammungsgruppe zur anderen wechselt. Als ehemalige Feinde müssen sie durch bestimmte Riten „gezähmt" werden. Für die Braut erfolgt die rituelle Unterwerfung bereits bei der Hochzeit. Noch heute wird beispielsweise im nördlichen Albanien die Braut in einem demütigend erscheinenden Ritual wiederholt für etwa eine halbe Stunde, nach alten Berichten stundenlang, den fast ausschließlich männlichen Gästen im Raum stehend zur Schau gestellt. Dabei hat sie die Lider gesenkt zu halten, sich möglichst wenig zu bewegen und zu schweigen.

Bündnisse, die mehrere Abstammungsgruppen umfassen, konnten im Falle einer äußeren Bedrohung durch einen formalen Schwur auf den Stein vereinbart werden. Auch die Partner einer solchen Allianz bezeichneten sich als Freunde. Eine von einem Individuum

eingegangene Verpflichtung ist für die gesamte Abstammungsgruppe bindend. Ein Einzelner, der einem Bündnis zustimmte, handelte repräsentativ für die kollektiv haftende Gruppe. Das bedeutete auch, dass von der Tötung eines Familienmitglieds immer auch die gesamte Abstammungsgruppe betroffen war und handeln musste. Dies kann auch noch heute gelten. Aber auch die Gruppe des Täters ist kollektiv betroffen. So erfordert die Tötung eines Familienmitglieds immer ein Blutopfer der Täterfamilie beziehungsweise -gruppe als Restitution für die Ahnen. Auf der anderen Seite ist klar, dass es Blutrache nur zwischen zwei Personen oder Gruppen aus zwei unterschiedlichen Abstammungsgruppen geben konnte. Man konnte nicht von der eigenen Gruppe Blut nehmen.

Bei weitgespannten Verwandtschaftsnetzwerken sind Konflikte mitunter schwer unter Kontrolle zu halten, da bedingt durch die Gruppensolidarität viele Männer involviert werden können. Dies erschwert ein Konfliktmanagement ebenso wie der Umstand, dass das traditionelle Gewohnheitsrecht, auf dessen Grundlage Konflikte ausgetragen und schließlich gelöst werden, heute bereits weitgehend seinen gesellschaftlichen Kontext, in dem es sich entfalten konnte, verloren hat. Daher löst sich auch der Grundkonsens, der die Voraussetzung für das Funktionieren von nicht schriftlich festgelegten Rechtskodizes darstellt, über die entscheidenden Inhalte des Gewohnheitsrechts auf. Dies aber ermöglichte dem Staat und seinen Organen im Verlauf des 20. Jahrhunderts sich im verstärkten Maß in das Konfliktmanagement einzuschalten.

Ausblicke

Man wird allgemein feststellen müssen, dass die Erforschung von Geschichte und Gegenwart von Systemen und Funktionen der Verwandtschaft im südöstlichen Europa noch ein dringendes Forschungsdesiderat darstellt; vor allem komparatistische Untersuchungen mit außereuropäischen Abstammungsgesellschaften, die über ein abgegrenztes Territorium verfügen, wären interessant und wichtig. Es würde sich wahrscheinlich dabei herausstellen, dass sich völlig unabhängig voneinander, jedoch in vergleichbaren kulturellen Kontexten stehende analoge Organisationsformen entwickelten.

Was den Verbreitungsbereich der patrilinearen Abstammungsgruppen anlangt, so mangelt es eklatant an regionalen oder lokalen Studien sowie an überregionalen Vergleichen. Allen neun im zweiten Unterkapitel genannten Kriterien der patrilinearen Abstammungsgruppe müsste in speziellen Studien nachgegangen werden. Dass dies nur unter erheblichem zeitlichem Aufwand möglich ist, ist klar. Daher konnten hier nur die zentral scheinenden Punkte herausgearbeitet werden. Sie sollten eine solide Grundlage für weitere Studien bilden.

Ein Problembereich, dem noch viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, ist das sich zwischen Abstammungsgruppen und der Ausbildung lokaler Herrschaftsstrukturen auf dörflicher Ebene ergebende Spannungsfeld. Bestanden verwandtschaftliche

und dörfliche Organisationsformen parallel nebeneinander? Lösten Zweitere Erstere ab? Schloss das Vorherrschen der einen die Existenz der anderen aus? Dominierte also der durch Abstammung definierte oder der territorial definierte Verband? Wer errichtete wann gemeinsame Einrichtungen, wie etwa die Pfarrkirche oder den Friedhof und die Friedhofskapelle? Wie ist die räumliche Organisation des Friedhofs entlang der Grenzen von Abstammungsgruppen zu deuten? Worauf begründete sich territoriale Identität: auf Grundlage des Dorfes, der Pfarre oder des kollektiven Eigentums der Abstammungsgruppe? Welchen Kriterien folgten Loyalitäten?

Ein weiterer Fragenkomplex, der sich aus dieser patriarchalen und segmentären Sozialstruktur ergibt, ist der nach dem Zusammenhang mit den entstehenden politischen Systemen der jungen Balkanstaaten. Im Zusammenhang mit dem im 19. Jahrhundert entstehenden montenegrinischen und dem sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts herausbildenden albanischen Staat ist der offene Konflikt mit den Stammesgesellschaften relativ deutlich rekonstruierbar. Im heutigen Albanien stellt es noch immer ein Problem dar, wenn es darum geht, die partikularistischen Einzelinteressen der Bewohnerschaft in den ehemaligen Stammesgebieten mit den staatlichen Intentionen in Einklang zu bringen. Bezogen auf Makedonien, Bosnien-Herzegowina, Serbien und Kroatien wurde dieser Frage noch nicht konzentriert nachgegangen. Meines Wissens wurde auch noch nicht untersucht, welche Auswirkungen im Bereich der ehemaligen habsburgischen Militärgrenze in Kroatien das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Sozialstrukturen auf die spätere Entwicklung des serbisch-kroatischen Konflikts hatte. Dieser wurde gewöhnlich entweder als politischer oder als ethnischer behandelt; die sozialen Grundlagen wurden vielfach außer Acht gelassen.

Literatur:

Althoff, Gerd: Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter, Darmstadt 1990.

Anderson, R.T.: Changing kinship in Europe. In: Kroeber Anthropological Society 28/1963, 1–47.

Barbar, Leo: Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 27/1912, 451–463.

Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/Main 1993 (insbes. 288–351).

Brunnbauer, Ulf; Kaser, Karl (Hg.): Vom Nutzen der Verwandten. Soziale Netzwerke in Bulgarien (19. und 20. Jahrhundert), Wien-Köln-Weimar 2001.

Fortes, Meyer: The Structure of Unilineal Descent Groups. In: American Anthropologist 55/1960, 17–41.

Fritsche, Michael: Semantische Struktur und Sozialstruktur am Beispiel der Verwandtschaftsterminologien der Balkansprachen, Berlin 1977.

Giordano, Christian: Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationalität in mediterranen Gesellschaften, Frankfurt/Main 1992.

Halpern, Joel M.: The Changing Village Community, Englewood Cliffs (NY) 1967.

Hammel, Eugene A.: Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans, Englewood Cliffs (NY) 1968.

Hauser-Schäublin, Brigitta: Das Ende der Verwandtschaft? Zeugung und Fortpflanzung zwischen Produktion und Reproduktion. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie, Berlin 1995, 163–185.

Kaser, Karl: Ahnenkult und Patriarchalismus auf dem Balkan. In: Historische Anthropologie 1/1993, 93–122.

Kaser, Karl: Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur, Wien-Köln-Weimar 1995.

Konstantinov, Yulian: Nahrung vom Land – Beziehungen durch die Stadt. Über den Charakter des Land-Stadt-Haushalts in Bulgarien. In: Brunnbauer, Ulf; Kaser, Karl (Hg.): Vom Nutzen der Verwandten. Soziale Netzwerke in Bulgarien (19. und 20. Jahrhundert), Wien-Köln-Weimar 2001, 43–67.

Kretzenbacher, Leopold: Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv, München 1971.

Kretzenbacher, Leopold: Serbisch-orthodoxe „Wahlverbrüderung" zwischen Gläubigenwunsch und Kirchenverbot. In: Südost-Forschungen 38/1979, 163–183.

Kuper, Adam: Lineage Theory: A Critical Retrospect. In: Annual Review of Anthropology 11/1982, 71–95.

Lockwood, William: European Moslems. Economy and Ethnicity in Western Bosnia, New York 1975.

Pološija, Đurđica: Das Brauchtum der Haarschurpatenschaft bei den Südslaven und seine auswärtigen Entsprechungen. In: Zeitschrift für Balkanologie 11/1975, 59–65.

Ruipérez, Germán: Die strukturelle Umschichtung der Verwandtschaftsbezeichnungen im Deutschen. Ein Beitrag zur historischen Lexikologie, diachronen Semantik und Ethnolinguistik, Marburg 1984.

Simić, Andrei: Kinship Reciprocity and Rural-Urban Integration in Serbia. In: Urban Anthropology 2/1973, 205–213.

Stahl, Paul H.: Household, village and village confederation in Southeastern Europe, New York 1986.

Stoianovich, Traian: Balkan worlds: the first and the last Europe, New York 1994.

Vowinckel, Gerhard: Verwandtschaft, Freundschaft und die Gesellschaft der Fremden. Grundlagen menschlichen Zusammenlebens, Darmstadt 1995.

Wenskus, Reinhard: Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes, Wien-Köln 1977.

Karl Kaser

Familie und Geschlechterbeziehungen

Familie ist eine scheinbare Selbstverständlichkeit, und wir alle tragen ein bestimmtes Bild über „die Familie" in uns. Diese Selbstverständlichkeit hindert uns vielfach daran, dieses Familienbild kritisch zu hinterfragen und uns andere Familienformen vorzustellen. Im Alltagsgebrauch unterscheiden wir die Klein- von der Großfamilie, wobei die Großfamilie gewöhnlich mit einem Gefühl der Geborgenheit und der vorindustriellen Zeit in Verbindung gebracht wird. Mittlerweile wissen wir, dass diese Großfamilie ein Mythos ist. Im westlichen Europa stellt seit langer Zeit die Kernfamilie – Vater, Mutter und die unverheirateten Kinder – das dominierende Familienmodell dar, wenngleich es aufgrund der Tendenz zur Individualisierung und Singularisierung zunehmend in Frage gestellt wird. Dies hat in erster Linie damit zu tun, dass der Sozialstaat der Familie viele Funktionen abgenommen hat.

Im östlichen und südöstlichen Europa gab und gibt es diese sozialstaatlichen Rahmenbedingungen nicht, und daher spielt die Familie als Ort der sozialen, wirtschaftlichen und biologischen Reproduktion eine noch größere Rolle. Wenngleich also sich in der gegenwärtigen Einschätzung auch im Bereich der Familie im südöstlichen Europa Verwestlichungstendenzen zeigen, so spielt sie insgesamt eine bedeutsamere Rolle als im westlichen Europa – und dies schon gar in historischer Perspektive. Dies ist der Grund dafür, dass auch die patriarchal strukturierten Geschlechterrollen stark verwurzelt sind, da es in erster Linie die Familie ist, in der die Geschlechterbeziehungen reproduziert werden.

Die historische Familienforschung hat mittlerweile klare Kriterien für die Unterscheidung der grundlegenden Familienkonstellationen erarbeitet. Wir unterscheiden zwei Grundformen voneinander: 1) die Kernfamilie und 2) komplexe Familienformen. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden liegt darin, dass sich komplexe Familienkonstellationen aus mehr als zwei Familieneinheiten ergeben, wenn beispielsweise vier Brüder ihre Frauen in den Haushalt ihres Vaters einheiraten.

In Hinblick auf das Heiratsalter war nach Feststellungen Hajnals das vorindustrielle Europa ein zweigeteiltes: ein weltweiter Sonderfall westliches und ein universelleres östliches Europa. Die beiden Verbreitungszonen gingen auf einer Übergangszone, die sich etwa von der slowenisch-kroatischen Grenze über das Baltikum nach Finnland erstreckt, ineinander über. Im westlichen Europa herrschte ein relativ hohes Heiratsalter vor, auch die Zahl der lebenslang unverheirateten Menschen war relativ hoch. Im östlichen Europa war das Heiratsalter relativ niedrig (bald nach Eintreten der Geschlechtsreife), und die

Zahl der lebenslang unverheirateten Menschen war äußerst niedrig. Hinsichtlich der Regeln für die Haushaltsformierung fällt das *einfache* Haushaltssystem in den Bereich des westlichen Heiratsmusters, das *komplexe* tendenziell in den Bereich des östlichen. Das westliche Muster weist folgende Charakteristika auf: Dominanz der Kernfamilie; die relativ späte Heirat von Mann und Frau bewirkt einen relativ großen Generationsabstand; der Altersabstand zwischen den Ehepartnern ist relativ gering (was eine Tendenz zur Partnerschaft inkludiert); zur Familie gehört auch das nicht mit dem Ehepaar blutsverwandte Gesinde (für das Gesinde stellt der Dienst nur eine Übergangsphase dar: man spricht von *life-cycle servants*). Erweiterte und komplexe Familienformen gibt es in seinem Verbreitungsgebiet kaum. Das Vorhandensein von komplexen Familienformen im Bereich des östlichen Heiratsmusters ist deshalb nicht verwunderlich, weil dies in Eurasien offenbar ein wesentlich weiter verbreitetes Muster darstellt, das kulturell unterschiedlich ausgestaltet werden konnte. Die ländlichen Familienformen des südöstlichen Europa können im Wesentlichen dem östlichen Heiratsmuster zugeordnet werden.

Hinsichtlich von Familie und Haushalt als Arbeits- und Verwandtschaftsgruppe schlägt Laslett eine Einteilung in vier Zonen, die er als *tendences* bezeichnet, vor: eine nord-nordwestliche, eine mittlere, eine mediterrane und eine östliche. Dieser Vorschlag ist insofern wertvoll, als er eine Arbeitshypothese darstellen kann. Sie wird für jene Zonen, die gut untersucht sind, mit hoher Wahrscheinlichkeit verifiziert werden können; dies trifft vor allem auf die nord-nordwestliche und auf die mittlere Zone zu. Sie wird umso fragwürdiger sein, wo sie sich nur auf wenige Arbeiten stützen kann, was etwa auf die östliche Zone zutrifft. Hinsichtlich des südöstlichen Europa äußert sich Laslett nicht definitiv. Dies ist auch nicht verwunderlich, fehlte es ihm zum Zeitpunkt seiner diesbezüglichen Überlegungen an entsprechenden Untersuchungen. Er meint lediglich, die Region falle teilweise in die mediterrane Zone (Laslett, 1983: 530).

Über Geschichte und Verbreitung komplexer Familienformen, zumeist im Südslawischen als *zadruga* bezeichnet, ist sowohl aus geschichtswissenschaftlicher als auch aus ethnologischer Perspektive viel geforscht und publiziert worden. Die Zahl an grundlegenden und verlässlichen Arbeiten ist jedoch relativ gering. Die relevantesten Arbeiten mit einer komparatistischen Ausrichtung stammen von Mosely, Stoianovich und Todorova; jene mit einer Konzentration auf die serbischen Familienverhältnisse von Hammel und Halpern. Eine Forschungsgruppe an der Abteilung für Südosteuropäische Geschichte an der Universität Graz konzentriert sich seit den frühen neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts auf die Erforschung von Geschichte, Verbreitung, Formierungs- und Teilungsmuster sowie von Geschlechterbeziehungen innerhalb komplexer Familienformen auf dem westlichen Balkan. In weiterer Folge wird auf die Ergebnisse dieser Forschungsgruppe Bezug genommen, wobei diese immer wieder in einen größeren Kontext gestellt werden.

I. Der Balkanfamilienhaushalt

Die Verbreitung des Balkanfamilienhaushalts mit seinen charakteristischen strukturellen Eigenschaften sowie ideologischen Ausrichtungen dürfte um die Mitte des 19. Jahrhunderts ihre größte Ausdehnung erreicht haben. Das Verbreitungsgebiet umfasste die westlichen und zentralen Balkangebiete: Serbien, Teile Kroatiens, Bosnien-Herzegowina, Montenegro, Albanien, Makedonien, das westliche Bulgarien und das nördliche Griechenland. Empirisch lässt sich diese Haushaltsform bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts zurückverfolgen. Eine Volkszählung in der damals zur habsburgischen Militärgrenze gehörenden südwestkroatischen Region Lika aus dem Jahr 1712 dokumentiert die starke Verbreitung dieses Familientyps. Die zweite Hälfte des 19. sowie das 20. Jahrhundert sind eine Zeit der Auflösung dieser umfangreichen Haushalte in kleinere Familieneinheiten. In der Gegenwart existieren komplex strukturierte Haushalte noch in geringer Zahl; sie haben jedoch ihre ehemalige Bedeutung eingebüßt. Die formelle Auflösung dieser Familienverbände bedeutet jedoch nicht, dass die starke Familienbezogenheit und die patriarchalen Geschlechterbeziehungen ebenfalls verschwunden wären.

Eine der Voraussetzungen für das Entstehen solcher sich um die Männergruppe konzentrierenden Haushaltsverbände bildet das gleichberechtigte Männererbe, das im östlichen Europa bis in das 20. Jahrhundert weit verbreitet war.

Gleichberechtigtes Männererbe

Verwandtschafts- und Familiensysteme stehen vielfach in einem engen Zusammenhang mit bestimmten Erbmodalitäten. Üblicherweise sehen konjugale Verwandtschaftssysteme das Erbe beziehungsweise die Mitgift unbeweglicher Güter, die den wesentlichen Teil des Vermögens ausmachen, entweder gleichberechtigt an beide Geschlechter oder zumindest fakultativ an eines der beiden vor. Mitgift wird hier als vorweggenommenes Erbe betrachtet. Hochzeitsgaben, die beispielsweise kleine Geldbeträge oder selbst erzeugte Textilien ausmachen können, sind davon zu unterscheiden. Patrilineare Abstammungssysteme hingegen schließen in der Regel eine Weitergabe von essenziellen Gütern an Frauen bzw. Töchter aus. Grob gesprochen existierten in Europa bis etwa zum beginnenden 20. Jahrhundert drei Zonen unterschiedlicher Erbrechtsgewohnheiten: im mediterranen Europa ein gleichberechtigtes Erbrecht von Männern und Frauen; im westlichen Europa ein Anerbenrecht, also eine auf Unigenitur beruhende Weitergabe von Gütern von einer Generation auf die andere – ein Modell, das prinzipiell auch weibliche Erbinnen berücksichtigte. Im östlichen und südöstlichen Europa hingegen herrschte das gleichberechtigte Männererbrecht vor, das Frauen vom Erbe ausschloss. Diese Feststellungen beziehen sich ausdrücklich auf die ländlichen Bereiche; unter urbanen Be-

dingungen kam es sowohl hinsichtlich der verwandtschaftlichen Strukturen als auch der Ausprägung der Erbmuster zu anderen Entwicklungen.

Es ist festzuhalten, dass es innerhalb dieser idealtypisch gedachten Verbreitungszonen von Erbgewohnheiten natürlich zu regionalen Abweichungen kommen konnte und Elemente des einen Musters im Verbreitungsgebiet des anderen repräsentiert sein konnten. Dies soll jedoch den analytischen Wert der Modelle nicht schmälern. Die Übergangszonen von einem zum anderen Muster lassen sich mittlerweile mit einiger Genauigkeit feststellen, und auch historische Begründungen lassen sich dafür in hinreichendem Maß finden. Die Übergangszone zwischen dem im westlichen und zentralen Europa gepflegten Anerbenrecht und dem gleichberechtigten Männererbrecht ist ungefähr deckungsgleich mit der Übergangszone zwischen den Verbreitungsgebieten von zwei unterschiedlichen, oben bereits erwähnten europäischen Heiratsmustern, die Mitte der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts von Hajnal festgestellt wurden. Diese Übergangszone spiegelte bis etwa in die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg soziale Realität wider.

Interessanterweise können wir mittlerweile feststellen, dass diese Übergangszone auch für andere wichtige Phänomene zu beobachten ist, etwa für die Verbreitung des Grundherrschaftssystems und anderer Agrarordnungen. Der Wiener Sozialhistoriker Mitterauer bringt diese Übergangszone in einen Zusammenhang mit der so genannten „Ostkolonisation" im hohen und späten Mittelalter (im Wesentlichen vom 11.–14. Jahrhundert); von ihr wurden weite Gebiete Mittelosteuropas erfasst, und sie erreichte etwa jene Übergangszone, die durch Hajnal so grob abgesteckt wurde. Mit dieser Kolonisationsbewegung ging auch die Durchsetzung einer bestimmten Agrarordnung Hand in Hand. Sie war unter anderem dadurch gekennzeichnet, dass sie auf den Instrumentarien der Grundherrschaft aufbaute, die dem adeligen Grundherren die Möglichkeit verliehen, sich in die Erbfolge- und Familienangelegenheiten der bäuerlichen Untertanen gestaltend einzuschalten. Die Grundherren machten von diesem Recht auch Gebrauch und hielten, kurz zusammengefasst, an einem für sie günstigen Erbrecht (Anerbenrecht) – es vermeidet Grundzersplitterung – fest und erzwangen ein entsprechendes Familiensystem in Form einer Kernfamilien-Stammfamilienkonstellation.

In den östlichen Gebieten Europas sowie im mediterranen Bereich herrschte ein anderes Konzept der Herrschaft über Boden und bäuerliche Untertanen vor. Ohne dies hier im Detail nachweisen zu wollen, wird aber doch festzustellen sein, dass die Gutsherren, *spahis* (osmanische Pfründeninhaber) oder venezianischen Bodeneigentümer hinsichtlich von Erbe und Familie nicht systemverändernd einwirkten beziehungsweise nicht in der Lage waren, dies zu tun. Ihr vordringliches Interesse galt den steuerlichen und anderen Abgaben sowie Dienstleistungen der bäuerlichen Familien; wir können daher in diesem Zusammenhang im Unterschied zum *Grundherrschaftssystem* von *tributären Agrarsystemen* sprechen. Dabei handelt es sich wiederum um eine modellhafte Verallgemeinerung, für welche es auch wieder Ausnahmen gibt; so etwa haben sich die Militärbehörden, die mit der Verwaltung des Habsburgischen Militärgrenzterritoriums

in Kroatien beauftragt waren, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts diesbezüglich sehr nachhaltig in die Agrar- und Familienordnung eingemischt.

Über die historischen Ursachen für dieses gleichberechtigte Männererbrecht können vorerst nur sehr begründete Vermutungen angestellt werden; Gewissheit jedoch gibt es noch nicht. Eine dieser potenziellen Ursachen ist, dass die überwiegende Zahl an Ethnien des südöstlichen Europa aus den eurasischen Steppengebieten zugewandert ist – dies über einen Zeitraum von insgesamt rund 3 000 Jahren, wenn wir den Zeitraum von der Zuwanderung der griechischen und illyrischen Stämme bis zu den osmanischen Eroberungen im Auge haben. Die frühen Reiterökonomien der eurasischen Steppen beruhten – soweit wir darüber Bescheid wissen – auf Stammesverfassung, Patrilinearität und patrilinear orientierter Verwandtschaftsordnung sowie dem gleichberechtigten Männererbe. Eine zweite Wurzel für dieses Erbrecht konnte die im Mittelalter sowohl im östlichen als auch im südöstlichen Europa weit verbreitete Ökonomie der Brandwirtschaft gewesen sein. Untersuchungen über diesen Ökotypus im finnischen Karelien in der frühen Neuzeit zeigen sehr deutlich die Bedingungen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, die zum gleichberechtigten Männererbrecht führten: die periodische Rodung der Waldflächen war ebenso reine Männerarbeit wie die anschließende Kultivierung der Brandflächen. Diese Zuweisung der Verantwortung über die Bodenbearbeitung an die Männer führte zum gleichberechtigten Männererbe; die umfangreichen Arbeitserfordernisse, die dieser Ökotyp nach sich zog, legten die Kooperation in komplexen Haushaltskonstellationen nahe.

Während also bestimmte Bedingungen der Arbeitsorganisation im östlichen und südöstlichen Europa zum gleichberechtigten Männererbe führten, wurden die im Mittelmeerbereich in vorrömischer Zeit unterschiedlichen Erbmuster durch die römische Herrschaft vereinheitlicht und schließlich auf die Basis des gleichberechtigten Erbes gestellt. Das ursprüngliche männerbezogene Erbrecht war allmählich über Mitgiftregelungen auch um die weibliche Seite erweitert worden. Während es im westlichen Mittelmeerbereich in erster Linie durch die zuwandernden germanischen Stämme zu einem Bruch mit dieser gleichberechtigten Erbtradition kam, waren es im Bereich des östlichen Mittelmeeres die zuwandernden Slawen, Ungarn und Türken, die diese Tradition durch ihr männerbezogenes Erbrecht in Frage stellten; sie blieb jedenfalls in der ägäischen Inselwelt und überall dort erhalten, wo griechische Bevölkerung durchgehend siedelte und damit römisch-griechische Rechtskontinuität bewahrt wurde. Daher ist es nicht einfach, historisch deutlich ausgeprägte Übergangszonen vom kontinentalen gleichberechtigten Männererbrecht zum mediterranen gleichberechtigten Erbrecht beider Geschlechter festzustellen.

Aus dieser Grundkonstellation heraus ist noch eine weitere wichtige Schlussfolgerung zu ziehen. Ein auf der Beachtung der Patrilinie beruhendes Erbsystem verstärkt eine ahnenorientierte Ideologie und Praxis, weil es eine klare und ununterbrochene Kontinuität in der männlichen Besitzabfolge gibt. Auf der anderen Seite hingegen schwächen

Erbsysteme, die sowohl die männliche als auch die weibliche Erbfolge zulassen, eine derartige Abstammungsideologie entscheidend. Wir können also davon ausgehen, dass im Regelfall dort, wo Stamm und Abstammungsgruppe stark ausgeprägt waren, das Erbe als patrilinearer Gruppenbesitz betrachtet wurde und daher auch unter der Gruppenkontrolle blieb. Da die Frauen beziehungsweise Töchter im Regelfall immer ausheirateten und die Verwandtschaftsgruppe verlassen mussten, hätte deren Erbausstattung bedeutet, dass Eigentum und Besitz die eine Abstammungsgruppe verließ und einer anderen überantwortet worden wäre. Dort, wo diese Wir-Gruppenbindung schwach war oder gänzlich entfallen ist, lag der Fokus des Erbgeschehens auf dem konjugalen Paar beziehungsweise der Kernfamilie. Wir können daher ergänzend zwischen Erbrechtszonen unterscheiden, in denen sich der Besitztransfer tendenziell über die agnatische Gruppe vollzog und abstammungsorientiert abgewickelt wird, und solchen, in denen er sich über die konjugale Gruppe vollzog und kernfamilienorientiert organisiert wird. Das östliche und südöstliche Europa fällt in die erste, das westliche und mediterrane Europa grundsätzlich in die zweite Zone.

II. Gleichberechtigtes Männererbrecht und Familie

Ein Überblick über die Verbreitung von Haushaltsformen im östlichen Europa zeigt, dass das gleichberechtigte Männererbe beide Potenziale in sich barg: Systeme von Kernfamilienhaushalten wie auch solche von komplexen Haushalten. In den prinzipiell auf komplexe Haushalte hin orientierten Systemen musste es allerdings immer wieder – beispielsweise nach Teilungen – zu Kernfamilienphasen kommen. Wenn wir den Quellen trauen dürfen, war die Tendenz zur Bildung von komplexen Haushalten stärker ausgebildet als zur Formierung einfach strukturierter. Leider sind Informationen, die uns die genaue Zusammensetzung von Haushalten zeigen, gerade für die frühe Neuzeit spärlich; die diesbezügliche Quellenlage verbessert sich generell erst für das 18. Jahrhundert. Das Problem ist, dass die einzelnen uns zur Verfügung stehenden Mikroanalysen räumlich wie zeitlich sehr weit auseinander liegen. Aus den von den Osmanen beherrschten Gebieten verfügen wir bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts über kein Zahlenmaterial, das die Rekonstruktion von Größe und Zusammensetzung von Haushalten zuverlässig ermöglicht. Die osmanische Verwaltung war zwar gut organisiert und führte auch Bevölkerungszählungen durch; die Aufzeichnungen wurden allerdings auf die Bedürfnisse der damaligen Finanzbehörden und nicht auf jene von Familienhistorikern und -historikerinnen des 20. Jahrhunderts abgestimmt. Wir verfügen allerdings über andere Quellen, wie zum Beispiel solche rechtlicher Natur, die uns auch für die früheren Zeiten Rückschlüsse ermöglichen.

Trotz der schwierigen Quellenlage ist es möglich, aufgrund sehr vieler Indizien ein relativ geschlossenes Verbreitungsgebiet komplex strukturierter Haushalte in den west-

lichen Balkangebieten zu beschreiben. Sie bildeten sich im Kontext von verschiedenen Formen der Hirtenökonomie in den dinarischen Gebirgsregionen und auf dem nördlichen Pindos aus. Viele Gründe sprechen dafür, kulturelle Wurzeln, die auf die Stammesgeschichte des Balkans verweisen, anzunehmen, denn eine auf Schaf- und Ziegenhaltung beruhende Viehwirtschaft bedingt noch nicht komplexe Haushaltsstrukturen.

Ich habe diesen in den Gebirgsregionen der Balkanhalbinsel verbreiteten, spezifischen Typ des komplexen Haushalts in verschiedenen Publikationen als „Balkanfamilienhaushalt“ bezeichnet; dies nicht deshalb, weil er auf dem gesamten Balkan verbreitet gewesen wäre, sondern weil er in der Gruppe der komplexen Haushalte im östlichen Europa etwas Besonderes darstellt: eingebettet in die patrilineare Abstammungsgruppe, stark auf die Fortsetzung der Ahnenlinie konzentriert und im Rahmen von Stamm und Abstammungsgruppe etliche kollektive Besitzelemente aufweisend, zeigt er außerordentliche patriarchalische Züge, die Altersautorität innerhalb der Männergruppe nimmt extreme Formen an. Die Situation für die Frauen ist dadurch äußerst ungünstig: das gleichberechtigte Männererbrecht schließt sie hier von jeglichem Erb- und Besitzrecht aus, ihre öffentlichen Aktionsräume sind in einer Umgebung, in der die Waffe identitätsstiftend ist, äußerst begrenzt. Die Waffenfähigkeit förderte eine geschlechtsspezifische Differenzierung insofern, als Waffen einen wichtigen Teil des Erbes darstellten, sie ausschließlich in männlicher Linie weitergegeben wurden und mit ihnen auch die Weitergabe der Ehre auf symbolischer Ebene verbunden war.

Durch Migrationsprozesse bedingt, erreichte dieser Typ im Verlauf des 19. Jahrhunderts einen Verbreitungsbereich, der zum Teil erheblich über die unmittelbaren Gebirgszonen hinausragt. Heute wird er bereits größtenteils durch „moderne“ Familienformen, wie etwa die Kernfamilie, überlagert.

Dieses Haushaltsmuster hat bereits in Dokumenten vorosmanischer Zeit Spuren hinterlassen. Aus den Schenkungsurkunden serbischer Herrscher an Klöster aus dem 14. Jahrhundert erfahren wir einiges über die Haushalte auf den an sie verschenkten Besitzungen im Kosovo, seinen gebirgigen Rändern und in Makedonien. Zweierlei Dinge sind von Interesse: Erstens, die Vieh haltenden albanischen und vlachischen Haushalte waren durchgehend zu einem hohen Prozentsatz komplex strukturiert, während die Landwirtschaft betreibenden Haushalte zu einem hohen Prozentsatz einfach strukturiert waren. Zweitens lässt sich erkennen, dass in Makedonien – an der unteren Strumica – sich die byzantinischen Erbgewohnheiten noch halten konnten; diese Dörfer waren teilweise auch von griechischen Familien besiedelt. Ähnliches lässt sich für den Epirus im 13. Jahrhundert konstatieren.

Eine der ältesten erhaltenen Zensuslisten des östlichen Europa, die die Rekonstruktion von Haushaltszusammensetzungen einer Region erlauben, ist eine Volkszählung, die, wie bereits erwähnt, in einer der südwestlichen Regionen des kroatischen Militärgrenzgebiets im Jahr 1712 durchgeführt wurde. Die Aufzeichnungen – sie umfassen etwas über 2 000 Haushalte und rund 25 000 Einwohner und Einwohnerinnen – be-

schreiben die Haushalte der Region Lika. Es muss betont werden, dass die Zählung etwas mehr als vier Jahrzehnte, bevor Familienteilungsverbote (1754) eingeführt worden sind, durchgeführt wurde. Auf Detailergebnisse soll hier nicht eingegangen werden. Interessant ist die Beobachtung, dass die aus dem Dinarischen Gebirge zugesiedelten Bevölkerungsgruppen mit Hirtentradition in hoher Zahl komplex, hingegen die aus landwirtschaftlichen Gebieten zugewanderten Familien einfacher strukturiert waren. Es ist daher nicht erstaunlich, dass insgesamt knapp über 50 Prozent der Haushalte zum Zeitpunkt der Zählung komplex strukturiert waren und die Zahl der etwa 20 Mitglieder umfassenden Haushalte beträchtlich war. Der größte Haushalt umfasste 54 Personen. Wir sehen also, dass selbst im frühen 18. Jahrhundert – und möglicherweise gilt dies auch für das eine oder andere Jahrhundert davor – die ungünstigen demografischen Rahmenbedingungen mit ihren hohen Mortalitätsraten nicht verhinderten, dass ein Großteil der Bevölkerung einer Region in umfangreichen und komplex strukturierten Haushalten lebte.

Daten aus dem 19. und 20. Jahrhundert ermöglichen einen einfachen Vergleich zwischen Haushaltskonstellationen diesseits und jenseits des Bosporus, nämlich im noch osmanischen Anatolien und Bulgarien. Die anatolischen Daten stammen aus der Mitte des 19. und der Mitte des 20. Jahrhunderts. Nach diesen zu schließen hat sich die Familienzusammensetzung in diesem Zeitraum nicht wesentlich verändert. Nach wie vor waren Erbteilungen unter den Söhnen aufgrund des ausreichenden Bodenreservoirs möglich. Sie erfolgten gewöhnlich nach dem Tod des Vaters, was eine kürzere oder längere Phase, in der Söhne und Väter in einer komplexen Haushaltskonstellation zusammenlebten, bedeutete. Dadurch ist ein verhältnismäßig großer Anteil an Kernfamilien (zwischen 52 und 60 Prozent) und ein geringer an komplexen Haushalten (zwischen 17 und 34 Prozent) nicht überraschend. Es ist außerdem interessant, dass in der Binnenorganisation der Haushalte – von religiös bedingten Komponenten abgesehen – große Ähnlichkeiten zu jenen in Russland oder im südöstlichen Europa im 19. Jahrhundert bestehen: gemeinsame Produktion und Konsumtion, Haushaltsvorstand auf Senioratsbasis, das Einkommen durch ihn nach Bedürfnissen und Notwendigkeiten verteilt, und die Haushaltsgruppe ist mit der Arbeitsgruppe identisch (was auch Arbeitsmigranten inkludiert).

Während im gebirgigen Westbulgarien komplexe Haushaltsstrukturen stark verbreitet waren, war die Situation im Nordosten des Landes in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts deutlich anders. Das Verhältnis zwischen Kernfamilien und komplexen Haushalten war ähnlich wie in Anatolien: 60 bis 73 Prozent Kernfamilien und 8 bis 20 Prozent komplexe Haushalte – und dies relativ gleichmäßig unter den verschiedenen religiösen Gruppen verteilt (orthodoxe und armenische Christen sowie Muslime). Auch hier ermöglichte das vorhandene Bodenreservoir eine regelmäßige Erbteilung unter den Söhnen.

Auch in den griechischen Gebieten bestand offenbar ein Zusammenhang zwischen

dem Ausmaß an kultivierbaren Böden und dem Verbreitungsbereich von komplex beziehungsweise einfach strukturierten Familienformen. In den Gebirgszonen des nördlichen Griechenlands war unter den Vlachen- und Sarakatsanenhirten – wie bereits betont – die zyklische Ausformung von komplexen Konstellationen durchaus üblich. Dies war beispielsweise auch in Ambeli, einem Dorf auf der Insel Euböa, der Fall: Haus und Boden wurden hier bis zum Zweiten Weltkrieg in männlicher Linie weitergegeben. Die verheirateten Söhne blieben bis zur Erbteilung – gewöhnlich bis zum Tod des Vaters – zusammen. Nach der Teilung verblieb nur mehr der jüngste Sohn im Haus. Als die gleichberechtigte Aufteilung des Bodens ab einem bestimmten Zeitpunkt nach dem Zweiten Weltkrieg aufgrund des Mangels an kultivierbarem Boden nicht mehr möglich war, wurde es zum Usus, dass der verbleibende jüngste Sohn die Bodenanteile der älteren Brüder aufkaufte, die zur Abwanderung gezwungen waren.

Wie weit solche Konstellationen auf dem griechischen Festland verbreitet waren, müssen zukünftige Forschungen zeigen. Einige Mikrostudien über die Peloponnes zeigen, dass auf engem Raum unterschiedliche Konstellationen möglich waren – solche, die dem mediterranen Muster nahe kommen, und andere, die eher dem gleichberechtigten Männererbrecht im östlichen Europa entsprechen. Ähnlich wie dies im Baltikum zu beobachten war, konnte es auch hier zu Misch- und Überlagerungsformen von beiden Mustern kommen. Ein typisches Beispiel dafür ist ein Dorf in der südlichen Argolis im Fourni-Tal. Es wurde im 14./15. Jahrhundert von albanischen Familien besiedelt. Die Bevölkerung lebte zum Untersuchungszeitpunkt (1971/72) hauptsächlich von Olivenanbau und der Seefahrt; dies war zumindest seit der Mitte des 18. Jahrhunderts der Fall, da damals der Boden knapp wurde und die Männer in zunehmendem Maß über die Schifffahrt zu Einkommen zu gelangen suchten: Sie verließen nach der Olivenernte im frühen Winter das Dorf, gingen auf Schwammfischerei und kehrten im frühen Sommer zur Getreideernte zurück. Mit dem erwirtschafteten Geld erwarben sie bessere Olivenpressen und Segelschiffe. Interessant ist, dass es trotz des gleichberechtigten Erbes beider Geschlechter häufig zu komplexen Familienkonstellationen kam.

Die patriarchalen Strukturen auf der Halbinsel Mani waren noch deutlicher ausgebildet, das Erbe gelangte unter den Männern gleichberechtigt – im Süden der Halbinsel unter völligem Ausschluss der Frauen – zur Verteilung. Die Haushalte waren – vor allem im nördlichen Teil – zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch vielfach komplex strukturiert, im Süden war die komplexe Struktur weniger stabil und der Druck zur Erbteilung stärker; heute gehört dieses Erbmuster der Vergangenheit an.

Diese Beispiele zeigen, dass es für die Peloponnes des 19. und 20. Jahrhunderts sehr schwierig ist, deutliche Grenzen zwischen Zonen von komplex und einfach strukturierten Haushalten zu ziehen. Dies ist für frühere Jahrhunderte noch wesentlich schwieriger. Die erhaltenen venezianischen Zensuslisten, etwa jene aus dem Jahr 1700, die über 43 000 Familien und knapp 180 000 Einwohner umfassen, ermöglichen eine Rekonstruktion der Familienzusammensetzung nicht.

Während es also im Verbreitungsbereich des gleichberechtigten Männererbes gewöhnlich auch zur Verbreitung von komplexen Haushaltsstrukturen kam, war dies offenbar in den rumänischen Gebieten nicht der Fall; hier kam es in jeder Generation zu Erbteilungen unter den Männern, im 20. Jahrhundert sogar unter Männern und Frauen. Nach dem traditionellen Verfahren erhielt jeder Sohn bei der Hochzeit ein neu errichtetes, eigenes Haus und seinen Anteil am Boden. Ohne eigenes Haus war eine Hochzeit nicht möglich. In diesem System konnte es in keiner Phase des Lebenszyklus zu komplexen Konstellationen kommen. Generell war es so, dass die Eltern des Bräutigams das Haus zu errichten hatten. Mit dem allmählich nach der Neufassung des Zivilrechts (1864) sich durchsetzenden gleichberechtigten Erbe beider Geschlechter eröffnete sich auch die Möglichkeit der Errichtung eines Mitgifthauses für die Töchter. Egal, ob das Haus für Sohn oder Tochter bestimmt war – dessen Errichtung war immer Ergebnis kollektiver Anstrengung: alle Haushaltsmitglieder, die näheren Verwandten, vielfach auch die Nachbarn halfen dabei mit. Der rumänische Zensus des Jahres 1912 ergab, dass auf dem Land 58,4 Prozent aller Häuser ererbt und nur 13,9 Prozent gekauft worden waren (Stahl, 1980: 184ff.; Stahl, 1986: 1–11).

Für die Entscheidung, ob das gleichberechtigte Männererbe in eine Erbteilung mündete oder die verheirateten Brüder sich entschlossen zusammenzubleiben, spielten unterschiedliche Elemente eine Rolle. Das rumänische Beispiel zeigt sehr deutlich, wie wichtig dafür kulturelle Traditionen waren: das Ideal konnte sowohl ein umfangreicher und komplexer als auch ein kleiner, auf einer Kernfamilienstruktur basierender Haushalt sein. Für die Zwischenvarianten spielten noch andere Dinge eine Rolle. In den westbalkanischen Gebieten etwa zeigt sich, dass Weidewirtschaft und Gebirge zu komplexen Strukturen drängten, die Landwirtschaft und die Ebene beide Potenziale in sich hatten. Die Entscheidung wurde des Weiteren davon beeinflusst, ob genügend Boden für eine Teilung zur Verfügung stand und ob danach ein überlebensfähiges Wirtschaften möglich war. In dieser Frage spielten – zumindest in den Ebenen – der Wille des Gutsherrn ebenso wie demografische Entwicklungen eine wichtige Rolle. Die hohen Mortalitätsraten vor dem Einsetzen des demografischen Übergangs ließen die Frage, ob geteilt werden sollte oder nicht, vielfach gar nicht aufkommen.

III. Keine Knechte und Mägde

Auf den bäuerlichen Höfen im westlichen Europa regierten Elemente des Hufensystems; zu diesem gehörte die Kernfamilie, die vielfach in Phasen des Besitztransfers an die nachfolgende Generation zur Stammfamilie (Eltern und der nachfolgende verheiratete Sohn oder die verheiratete Tochter) erweitert wurde. Dazu gehörten des Weiteren der Individualbesitz und das Unigeniturerbe. Im idealtypischen Fall brachen die nicht erbberechtigten Geschwister auf und traten in den Gesindedienst – wenn sie nicht anderweitig ver-

sorgt wurden, was wohl selten der Fall war. Dieser Dienst konnte auch für kürzere oder längere Zeit auf dem Hof des Bruders ausgeübt werden. Mit Hilfe von Knechten und Mägden konnte der regionale „Arbeitsmarkt" im bäuerlichen Bereich reguliert werden; zwischen der Anzahl an zusätzlich unter Vertrag genommenen Arbeitskräften aller Art – Tagelöhner, Knechte, Mägde und Inwohner, um nur die wichtigsten Kategorien zu nennen –, der anfallenden Arbeit und den am Hof zu versorgenden Menschen musste ein Gleichgewicht hergestellt werden. Knechte und Mägde waren das wichtigste flexible Element in diesem Kräftegleichgewicht; ihnen war es üblicherweise verboten zu heiraten. Knechte und Mägde waren es aber auch, die für das relativ hohe durchschnittliche Heiratsalter im westlichen Europa mitverantwortlich waren und auch für den relativ hohen Prozentsatz an Nichtverheirateten und illegitimen Geburten. Sie konnten einige Jahre auf ein und demselben Hof verbringen und wurden für die Zeit ihrer Anwesenheit als Mitglieder des Haushalts betrachtet. In diesem Kräftegleichgewicht spielten noch weitere Gruppen eine Rolle: Tagelöhner etwa, die zur Bewältigung von kurzen Arbeitsspitzen gerufen wurden, oder Inwohner, die am Hof wohnten und zur Verrichtung bestimmter Arbeiten verpflichtet waren. Allen diesen Gruppen war gleich, dass sie üblicherweise nicht mit der bäuerlichen Familie verwandt waren.

Der Zusammenhang, welcher im östlichen Europa zwischen dem Personal, das zur Bewältigung der anfallenden Arbeiten zuständig war, und den Haushaltsmitgliedern bestand, folgte einer anderen Logik. Es war nicht so sehr die Menge anfallender Arbeit, die die Zusammensetzung des Haushalts bestimmte, sondern eher umgekehrt. Die Zahl der arbeitsfähigen Haushaltsmitglieder bestimmte den Umfang der Arbeiten, die durchgeführt werden konnten. Der Umfang des zur Bearbeitung anstehenden Grund und Bodens war zwar nicht beliebig, so aber doch erweiter- oder reduzierbar. Dort, wo Dorfgemeinden eine starke Rolle spielten, wie in den rumänischen und russischen Gebieten, wurde dieser Umstand besonders deutlich. Es wurde hier periodisch das Land neu an die Haushalte verteilt, wobei auf den Umfang der Haushalte nicht nur Rücksicht genommen wurde, sondern dieser sogar die Grundlage bildete. Hirtengesellschaften hatten wiederum andere Möglichkeiten, die Zahl der Arbeitskräfte und den Umfang des Arbeitsaufwandes aufeinander abzustimmen, indem sie sich – zumindest für die Zeit der Sommerweide – zu Arbeitsgemeinschaften zusammenschlossen. Außerdem waren in der Zeit vor dem Einsetzen des demografischen Übergangs weite Teile des östlichen und südöstlichen Europa vergleichsweise schwach bevölkert. Durch Rodungen konnte immer wieder Neuland gewonnen werden und so der Umfang des benötigten Bodens an den Umfang der Familien angepasst werden. Es gibt zahllose Quellenberichte, die davon handeln, dass sich die Menschen einfach Grund und Boden usurpierten. Dazu kommt, dass durch die starken agnatisch orientierten Verwandtschaftsnetzwerke Arbeitshilfe für bestimmte Aufgaben, die nicht in einem strikten Austausch von Gabe und Gegengabe mündeten, sondern von einem Solidaritätskontinuum getragen wurden, das auf der gemeinsamen Abstammung von einem Urahnen beruhte, zur Verfügung ge-

stellt wurde. Schließlich und endlich boten wohl überlegtes *timing* und die Methode der Haushaltsteilung eine weitere Möglichkeit, mit dem Problem zu Rande zu kommen.

Die Gesellschaften des östlichen Europa waren großteils Gesellschaften ohne Knechte und Mägde sowie landlose Menschen. Die Frage, weshalb dies so war, wird man wohl nicht gänzlich beantworten können. Das gemeinsame Männererbrecht spielt zweifellos eine wichtige Rolle, und dieses Erbrecht steht in Verbindung mit Patrilinearität und agnatischer Solidarität. Alle oben angeführten Möglichkeiten boten genügend Flexibilität, um die Zahl der arbeitsfähigen Haushaltsmitglieder mit dem anstehenden Arbeitsaufwand und den Notwendigkeiten der ökonomischen Reproduktion in Einklang zu bringen. Zugespitzt könnte man postulieren, dass die westliche bäuerliche Familie ihre über die eigenen Möglichkeiten hinaus reichenden Arbeitsaufgaben primär mit Hilfe von vertraglichen Arbeitsmodellen und nachbarschaftlicher Solidarität, die genau abgegolten werden musste, lösten; die bäuerliche Familie im östlichen Europa löste dieses Problem auf der Grundlage verwandtschaftlicher Solidarität, für die es weder vertraglicher Vereinbarungen noch genauer Abrechnungen bedurfte.

Dies muss man bedenken, wenn man die komplexen Haushalts- und Familienformen des östlichen Europa im Auge hat. Von flexiblen Elementen in der Arbeitsorganisation, wie sie Knechte und Mägde darstellen, wurde nicht Gebrauch gemacht, und sie passten auch nicht in das Gesamtsystem; die Männer waren kollektive und gleichberechtigte Besitzer des über die väterliche Linie ererbten Besitzes. Sie waren dadurch an den Boden gebunden; ihren Mitbesitz aufzugeben wäre nicht sinnvoll gewesen. Die Töchter mussten alle ausheiraten und erweiterten den neuen Haushalt mit ihrer Arbeitskraft. Das Verbleiben der Männer auf ihrem von den Ahnen ererbten Besitz verstärkte patrilineares beziehungsweise ahnenzentriertes Denken. Dieses führte auch dazu, dass die Männer sich um die Fortsetzung der Patrilinie sorgen mussten.

IV. Patriarchale Familienideologie

Erbgewohnheiten und Familienideologie sind in einem engen Zusammenhang zu sehen. Sobald Frauen ein Erbrecht und damit eine Teilhabe am Eigentumstransfer von Generation zu Generation zugestanden wird, wird sich die Konzeption der Familie, der Geschlechter, der Geschlechterrollen und ihrer Bewertung ändern. Gemessen am Erbrecht müssten in einer historischen Perspektive demnach Frauen im Mittelmeerraum im Kräfteverhältnis der Geschlechter die günstigste Position einnehmen. Dem wird allerdings nicht uneingeschränkt zugestimmt werden können; es ist zu bedenken, dass gerade in den Mittelmeerländern die öffentliche Sphäre von Männern dominiert wird: Politik, Gesetzgebung, Exekutive und schließlich das Kaffeehaus. Aber auch diese Beobachtung kann von den wahren Kräfteverhältnissen ablenken. Es ist beispielsweise ein Phänomen matrilinearer Gesellschaften, dass die Männer im familialen Rahmen lediglich eine mar-

ginale Rolle spielen – sie erben nicht, die Heirat ist uxorilokal, das Dorfviertel ist von Mitgliedern der matrilinearen Abstammungsgruppe bestimmt, vielfach haben die Männer lediglich Gästestatus –, und dennoch sind sie es, die die öffentlichen Plätze einnehmen und die Politik bestimmen.

Gemessen an den Erbgewohnheiten müsste die Lage für die Frau in der Machtverteilung der Geschlechter im westlichen Europa eine generell etwas schlechtere als im europäischen, nördlichen Mittelmeerraum und eine bessere als im östlichen Europa gewesen sein. Letzterem wird für die Zeit bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts – und auf den agrarischen Bereich bezogen – zuzustimmen sein. Das Erbrecht und damit Hand in Hand gehend auch das Recht, einem Haushalt vorzustehen, bringt Frauen gegenüber Frauen, die diese Rechte nicht besitzen, in eine vorteilhaftere Position; die Kernfamilie sowie das auf Bilinearität beruhende Verwandtschaftssystem räumt der weiblichen Abstammungslinie gewöhnlich die gleiche Bedeutung ein wie der männlichen. Diese Einschätzung soll und kann nicht darauf hinauslaufen, dass die westlichen und mediterranen Gesellschaften nicht ebenso von einer patriarchalen Ideologie dominiert werden. Worauf jedoch hinzuweisen ist, ist, dass es Varianten des Patriarchalismus gibt. Wenn wir bei den drei europäischen Großräumen als Orientierungshilfe bleiben, dann war die osteuropäische Spielart für die Frauen zweifellos die ungünstigste.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben viele Maßnahmen – vor allem auf der Ebene der Gesetzgebung – dazu geführt, dass es zu einer Angleichung der patriarchalen Strukturen von östlichem und westlichem Europa gekommen ist. Dies hat sehr viel damit zu tun, dass im östlichen Europa ein Wandel von einer ahnenzentrierten zu einer gattenzentrierten Familienideologie erfolgte. Diese in die sechziger Jahre unseres Jahrhunderts zurückreichende Kategorisierung ging davon aus, dass sich das gattenorientierte Familienmodell weltweit durchsetzen und das ahnenzentrierte an den Rand drängen würde; davon kann heute keine Rede mehr sein – im Gegenteil, die Konvergenz familialer Kulturen scheint wieder abzunehmen. Für den Balkanfamilienhaushalt wird jedoch zu konstatieren sein, dass es tatsächlich im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu einer weitgehenden Konvergenz gekommen ist.

Dieses bipolare Modell geht davon aus, dass in einem ahnenzentrierten Familienmodell der Hauptzweck der Ehe nicht darin besteht, das Lebensglück in Liebe und Zusammenleben in Gleichberechtigung mit einem Partner beziehungsweise mit einer Partnerin zu finden, sondern darin, die Rollen in der Reproduktion der Patrilinie auszufüllen. Vereinfacht ausgedrückt, geht eine ahnenzentrierte Konzeption von einem unendlichen Kontinuum aus, in dem die männlichen Ahnen, die gegenwärtig lebenden und die zukünftig geborenen Männer stehen. Zu den Hauptaufgaben des Mannes zählt es, die männliche Linie einerseits fortzusetzen, diese andererseits auch rein zu halten: Letzteres bedeutet strenge Kontrolle der weiblichen Sexualität. Schamhaftigkeit ist die höchste Tugend für die Frau; die Patrilinie in Ehre zu halten, die höchste Tugend des Mannes. Darin wird der größte Unterschied der Familienideologie zwischen östlichem und

westlichem Europa zu erblicken sein. Im östlichen Europa wurden bis zum beginnenden 20. Jahrhundert Varianten eines ahnenzentrierten Familienmodells praktiziert; im westlichen Europa hat das gattenzentrierte Modell eine lange Tradition.

Es sind im Wesentlichen zwei Bündel von Faktoren, die das ahnenzentrierte patriarchale Familienmodell des Balkanfamilienhaushalts formen: Patrilinearität – und damit in Zusammenhang stehend auch Ehre und Blutrache –, Patrilokalität und männerrechtliche Ordnung einerseits, Seniorat und Altershierarchie andererseits.

V. Patrilinearität, Patrilokalität und männerrechtliche Ordnung

Die erste Gruppe von Faktoren weist den Männern im Unterschied zu den Frauen eine gesellschaftlich nicht nur dominierende, sondern erdrückende Rolle zu. Die drei konstitutiven Elemente dieser Gruppe stellen die Prinzipien von Patrilinearität, Patrilokalität und männerrechtlicher Ordnung dar. Patrilinearität in unserem Zusammenhang bedeutet eine von zwei möglichen unilinearen Abstammungssystemen: matri- oder patrilinear. Im Unterschied zu einem kognatischen, bilinearen Verwandtschaftssystem, das weibliche und männliche Abstammung gleichberechtigt anerkennt, akzeptiert ein agnatisches, patrilineares System nur die männliche Linie. Nur sie hat normative Wirkung; die weibliche wird zwar prinzipiell anerkannt, in der Praxis jedoch ausgeblendet. Patrilineare Systeme zeichnen sich vielfach durch kultische Verehrung der männlichen Ahnen und durch den Ausschluss der Ehefrauen und Töchter von Eigentum und Erbe aus.

Patrilinearität ist ein Element, das unterschiedlich stark hervortreten kann. Sie kann unter Umständen bedeuten, dass das Erbe ausschließlich in männlicher Linie weitergegeben wird; sie kann aber auch bedeuten, dass die weibliche Verwandtschaftslinie bedeutungslos wird und nur die männliche Abstammung Verwandtschaft herstellt. In den Balkangebieten – insbesondere in ihren westlichen Gebirgsanteilen – kommt der Patrilinearität jedenfalls sehr hohe Bedeutung zu.

Ein interessantes demografisches Charakteristikum von Gesellschaften, in denen Patrilinearität eine bedeutende Rolle spielt, ist der im europäischen Vergleich ungewöhnliche quantitative Überhang männlicher Bevölkerung. Die Frage ist, ob das Überwiegen der männlichen Bevölkerung mit patriarchalen Strukturen zu tun hat. Die am häufigsten gegebenen Antworten sind jedoch nicht sehr überzeugend. So wird argumentiert, der Anteil der weiblichen Bevölkerung sei in den Statistiken deshalb so gering, weil die Haushaltsvorstände in ihrer patriarchalen Attitüde die tatsächliche Zahl weiblicher Haushaltsmitglieder dem Zensusbeamten verschwiegen hätten. Eine gute Teilerklärung ist, dass wegen der mangelnden Pflege der ungewollten weiblichen Kinder die weibliche Kindersterblichkeit höher war als die männliche. Die oben dargestellten Zahlen spiegeln diese Einstellung wider. Die höhere Lebenserwartung der Männer wird damit erklärt,

dass das Leben der Frauen wesentlich arbeitsintensiver gewesen sei als jenes der Männer. Das Überwiegen des männlichen Bevölkerungsanteils war jedoch im südöstlichen Europa im 19. Jahrhundert weit verbreitet: in Bulgarien ebenso wie in Griechenland oder Albanien.

Wissenschafter haben das Überwiegen des männlichen Bevölkerungsanteils auch mit der herrschenden Männerideologie erklärt. Diese kommt nicht bei den ersten Geburten einer Frau zum Tragen, sondern bei den letzten. Zumeist ist es der Wunsch nach einem Sohn oder nach einem zusätzlichen Sohn, der die Reproduktion bis zur Geburt des erwünschten Sohnes andauern lässt. Das heißt, die Männerideologie blieb bis weit in das 20. Jahrhundert ein ungebrochen starker Faktor und könnte ein zusätzliches sehr starkes Element in der Erklärung des Männerüberhangs darstellen.

Menschen, die der Geburt von Söhnen eine außergewöhnliche Wertigkeit beimessen und prinzipiell nur diesen ein Miteigentum zugestehen, tun sich schwer, einen Fehlschlag zugeben zu müssen, indem ein Schwiegersohn in das Haus genommen werden muss. In den Stammesgesellschaften der westlichen Balkanhalbinsel war dies prinzipiell ausgeschlossen, da ein Fremder nicht Eigentümer von Grund und Boden auf dem Territorium eines anderen Stammes werden konnte. Im montenegrinischen Stammesbereich gab es diese Möglichkeit nur, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt waren: ein Mann durfte nur weibliche Kinder haben; er musste die Zustimmung von Abstammungsgruppe und Stamm, einen Schwiegersohn hereinzuholen, erlangen. Der Schwiegersohn musste außerdem auf alle Rechte, die er in seinem Stamm genossen hatte, verzichten und voll in den neuen übertreten. Die Notwendigkeit, einen Schwiegersohn in das Haus nehmen zu müssen, war vielfach mit einem Ehrverlust sowohl für das Haus, aus dem er stammte, als auch für das Haus, in das er einheiratete, verbunden. Diese Männer waren meist verarmte, vor Blutrache flüchtende oder alleinstehende Menschen. Sie wurden gemieden und hatten es schwer, von den anderen Männern des Dorfes akzeptiert zu werden. Vielfach nahmen sie den Status von Frauen oder Witwen ein; sie durften wie die Witwen zwar an den Dorfversammlungen teilnehmen, waren aber nicht stimmberechtigt. Mit der Aufnahme eines Schwiegersohns waren viele Probleme verbunden. Er musste nach dem jeweiligen regionalen gewohnheitsrechtlichen Usus adoptiert werden. Den Namen des neuen Hauses konnte er gewöhnlich nicht weiterführen, aber auch nicht seinen angestammten Hausnamen. So wurde er, wie etwa im serbischen Bereich, respektlos *domazet* (Schwiegersohn) und sein Kind *domazetović* genannt. Im bulgarischen Bereich erhielt er sogar den Namen seiner Frau, indem er sich zuerst nach ihrem Taufnamen in Form eines adjektivischen Possessivpronomens, später nach dem Namen der Abstammungsgruppe der Frau benannte. Dieser ging auch auf die Kinder über, sodass sein eigener Name in Vergessenheit geriet. Den sozialen Rang eines Schwiegersohns charakterisiert ein bulgarisches Sprichwort treffend: Wenn es einem schlecht ging, sagte man, es ginge einem so gut wie einem angeheirateten Schwiegersohn.

Auffallend ist, dass in Gebieten mit großer Bedeutung von Patrilinearität der Vereh-

rung der männlichen Ahnen hohe Bedeutung zukommt. Dies trifft speziell auf die westlichen Balkangebiete zu, wo vorchristlicher Ahnenkult in verchristlichter Form der jährlichen Hauspatronsfeier bis heute ausgeübt wird. Diese Feier war bis vor dem Zweiten Weltkrieg das wichtigste religiöse Fest im Jahr, zu dem sich die Verwandtschaftsgruppe, Nachbarn und Freunde versammelten; noch im 19. Jahrhundert konnte es eine ganze Woche dauern. Auf dem Höhepunkt des Festes wurde in feierlicher Form den verstorbenen männlichen Ahnen gedacht; ihre Namen wurden von einem Priester oder vom Haushaltsvorstand memoriert. Der Aspekt einer gedachten Verbindung zwischen Ahnen und Lebenden trat dabei sehr stark in den Vordergrund. Die eingeheirateten Frauen hatten sich bei diesem Akt im Hintergrund zu halten. Die Kultordnung diente also nicht nur zur Stärkung der Patrilinie, sondern regelte auch insofern die Machtverhältnisse in der Geschlechterbeziehung, als sie eine klare Linie zwischen der herrschenden Gruppe von Agnaten und jener der zugeheirateten Frauen zog.

Blutrache ist ein weiteres Phänomen, das in Gebieten des gleichberechtigten Männererbes dort verbreitet war, wo patrilineares Denken stark ausgeprägt war: auf dem westlichen Balkan, auf der südgriechischen Halbinsel Mani, aber auch auf Kreta. Blutrache war nicht wahlloses Töten, sondern in bestimmten Situationen Pflicht: nach Ehrbeleidigung, nach Mord oder Totschlag, bei Entführung der Tochter oder Ehebruch der Frau. Jedes dieser Delikte war deshalb so gravierend, weil gleichzeitig mit den Lebenden auch deren Ahnen betroffen waren. Männer mussten damit rechnen, von den Ahnen bestraft zu werden, wenn sie auf die Ausübung der Rache verzichteten. Die in Blutrache verwickelten Männer standen so unter einem zweifachen Druck: einerseits verlangte die Öffentlichkeit nach Rache, andererseits lastete der moralische Druck der Ahnen auf ihnen. Das Recht auf Blutrache richtete sich nicht nur gegen den Schuldigen, sondern gegen die gesamte Familie. Die geschädigte Familie bestimmte einen Mann aus ihren Reihen, der die Blutrache auszuführen hatte. In Regionen, in denen Blutrache praktiziert wurde, zeigten sich auch siedlungsstrukturelle Auswirkungen, denn zum Schutz vor Bluträchern wurden vielfach turmähnliche Wohnbauten errichtet, speziell in Nord- und Südalbanien oder auf der Halbinsel Mani.

Patrilinearität hat auch mit dem Problem der Wiederverheiratung zu tun. Im westlichen Europa musste der Bauer verheiratet sein, um die anfallende Arbeit bewältigen zu können; starb seine Frau, musste er sich binnen kürzester Zeit wiederverheiraten. War er dazu zu alt, übergab er den Hof an den Nachfolger. Ähnliches galt für die verwitwete Bäuerin. An der Spitze eines Bauernhofes stand somit üblicherweise ein Ehepaar. Für einen Balkanfamilienhaushalt spielte der Verlust einer Arbeitskraft im Falle der Verwitwung keine besondere Rolle. Der Druck zur Wiederverehelichung war nur schwach; es gab daher auch entsprechend viele Witwer als Haushaltsvorstände. Die Wiederverheiratung einer Witwe unter Verbleib im Haushalt war nur möglich, wenn sie von einem der Brüder des Verstorbenen geheiratet wurde, sonst hätte sie einen eklatanten Bruch des Patrilinearitätsprinzips dargestellt. Im westlichen Europa hingegen kam es immer

wieder vor, dass durch Wiederverheiratung der Witwe die Patrilinie durchbrochen wurde.

Patrilinearität geht Hand in Hand mit Patrilokalität. Die patrilokale Residenzregelung war – mit Ausnahme der rumänischen Gebiete, wo Neolokalität Tradition hatte – im gesamten Verbreitungsbereich des gleichberechtigten Männererbes üblich. Der Grund dafür ist einfach: Da die agnatische Gruppe – und nur sie – gemeinschaftliches Eigentum an beweglichen und unbeweglichen Gütern besitzt, werden die Frauen zum flexiblen, benachteiligten Element in den Heiratsbeziehungen. Das Prinzip lautet: Die Ehefrau hat in das angestammte Haus des Mannes zu heiraten. Neolokalität, also die Neugründung des Haushalts bei Eheschließung, ist und kann nicht vorgesehen sein, da der Eigentumsanteil des Mannes an beweglichen und unbeweglichen Gütern nicht mobilisierbar ist, solange der Haushalt nicht geteilt wird. Insofern ist die rumänische Regelung keine Ausnahme von diesem generellen Trend; der einzige Unterschied bestand darin, dass die Teilung und die daran anschließende Errichtung eines neuen Hauses bereits vor der Hochzeit erfolgten. Diese patrilokale Residenzregelung bedeutete eine gravierende Schwächung der weiblichen Position, denn die Bräute mussten ihren angestammten Haushalt, in dem sie sozialisiert worden waren und zu dessen Menschen sie Vertrauen haben konnten, verlassen, während die Männer in der ihnen vertrauten Umgebung blieben und dazu noch den Rückhalt der gesamten agnatischen Gruppe genossen. Die jungen einheiratenden Frauen mussten vielfach erniedrigende Rituale über sich ergehen lassen, bis sie akzeptiert wurden. Dies war jedoch erst dann der Fall, wenn sie für den erwünschten männlichen Nachkommen gesorgt hatten. Durch die Heirat verloren die Frauen ihren eigenen Namen und wurden nur mehr in der Possessivform des Vornamens ihres Mannes gerufen; sie verloren damit nicht nur symbolisch, sondern auch in der Realität an eigener Identität.

Das patrilineare Prinzip in der Weitergabe des Erbes inkludierte also den Ausschluss der Ehefrauen und Töchter vom Erbe und eine patrilokale Residenzregelung. Selbst in Griechenland und auf griechischen Inseln wurden patrilokale Residenzregelungen praktiziert. Auf Zypern – etwa in der Morfou-Region – kam es mit zunehmender Bedeutung der Mitgift seit dem beginnenden 20. Jahrhundert zu einer Wendung in eine uxorilokale Regelung. Auf der Insel Kreta herrschen zwar in den Städten uxorilokale, in der Umgebung allerdings patrilokale Residenzregelungen vor; auch in Lakonien auf der Peloponnes ist dies der Fall. Es scheint insgesamt so zu sein, dass die Heirat auf den größeren Inseln und auf dem griechischen Festland bis in das 19. Jahrhundert patrilokal ausgerichtet war; dies war beispielsweise auch in Athen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und im beginnenden 19. Jahrhundert der Fall.

Männerrechtliche Ordnung bedeutet, dass nur Männer den Familienhaushalt nach außen hin vertreten können; in Ausnahmefällen ist dies einer Witwe ebenso möglich. Sie vertreten den Familienhaushalt vor Behörden und sind für die übrigen Mitglieder verantwortlich; nur ihnen ist es möglich, Verträge abzuschließen und Vereinbarungen ein-

zugehen. Dieses eindeutige Übergewicht der männlichen Seite einer Gesellschaft führt einerseits zu einer höchst ungünstigen Situation für die Frauen, andererseits ist es nicht so, dass Frauen – zumindest in gewissen Lebensabschnitten – nicht doch gewisse Entfaltungsmöglichkeiten besäßen. Der starken Polarisierung der Geschlechter und Geschlechterräume ist es zuzuschreiben, dass Frauen in bestimmten gesellschaftlichen Nischen relativ große Bedeutung erlangen können.

VI. Seniorat und Altershierarchie

Die zweite Gruppe von Kriterien stellt die Herrschaft der älteren Männer über die jüngeren, der Väter über die Söhne, der älteren Generation über die jüngere, der älteren Brüder über die jüngeren sicher (Senioratsprinzip). Die Institution des Ausgedinges mit Ausgedingeverträgen gab es im Verbreitungsgebiet des gleichberechtigten Männererbes nicht. Es stellte sich im osteuropäischen Haushaltssystem nicht die Frage der Altenversorgung, denn die Alten waren so lange an der Macht, bis sie starben. In der Regel behielt der Haushaltsvorstand seine Position bis zu seinem Tod. Auch Autorität wurde über die strenge Handhabung des Senioratsprinzips hergestellt. Dies leuchtet insofern ein, als es ansonsten kaum vorstellbar wäre, dass Haushalte mit 20, 30 oder mehr Mitgliedern organisiert und verwaltet werden konnten. In der mitteleuropäischen Stammfamilie gehört der Haushaltsvorstand in der Regel der zweiten Generation an. Hier scheint die Übertragung der Autorität auf Regelungen der Grundherren zurückzugehen; diese hatten das Interesse, dass die Hofstelle von einem Mann im Vollbesitz seiner Kräfte geführt wurde. Im östlichen Europa wird es sich dabei möglicherweise um eine Tradition handeln, die sich vor der vollen Ausbildung der Leibeigenschaft herausgebildet hatte.

In Zensuslisten des südöstlichen Europa kommt die strenge Beachtung des Senioratsprinzips dadurch zum Ausdruck, dass die Verwandtschaftskategorie „Vater des Haushaltsvorstandes" sehr selten auftritt; das heißt, das Amt des Haushaltsvorstandes fiel gewöhnlich dem ältesten Mann zu. Die Rangordnung innerhalb des Haushalts entsprach der Logik einer patrilinearen, patrilokalen und männerrechtlichen Ordnung. Das oberste hierarchisierende Prinzip war das Geschlecht. In der Hierarchie des Haushalts rangierten zuerst alle Männer, und erst danach folgten die Frauen. Innerhalb der Geschlechtergruppe wurde nach dem Alter klassifiziert – innerhalb der Männergruppe stärker als unter den Frauen. Wie diese Hierarchie konkret ausgeprägt war, hing von der jeweiligen Zusammensetzung des Haushalts ab. An der Spitze der Pyramide stand der Haushaltsvorstand, der häufig „Ältester" genannt wurde. Wenn er auch nicht in jedem Fall der älteste Mann war, wurde er doch klassifikatorisch zum Ältesten. Die Führung eines Balkanstammes lag in den Händen eines Stammesführers, allerdings vielfach im Zusammenwirken mit einem „Rat der Ältesten". Auch sie waren nicht die ältesten Männer des Stammes, sondern die Vorsteher bestimmter einflussreicher Häuser. Der Einfluss ergab

sich nicht aus dem Reichtum eines Hauses, sondern wurde von Generation auf Generation übertragen, wie auch vielfach die Würde eines Stammesführers.

Woher kommt die Bedeutung der Alten? Es lassen sich praktische Gründe dafür finden, die es günstig erscheinen ließen, den älteren Männern mehr Einfluss zukommen zu lassen: sie wiesen mehr Erfahrung auf und hatten – wenn sie nicht mehr im Arbeitsprozess standen – vor allem auch die Zeit, repräsentative Funktionen auszufüllen, die für Vertreter großer Haushalte zeitraubend waren. Die Autorität der Alten war auch eine der Generation. Eine Gesellschaft, deren Geschichtsauffassung durch die Genealogie der Abstammungsgruppe geprägt wird, denkt in Generationen. Die Abfolge der Generationen wird im kollektiven Gedächtnis bewahrt. So folgt auch die nächste Generation in der Autorität des Hauses. Dazu kommt, dass die Alten automatisch einem verehrungswürdigen Zustand nahe rücken, indem sie bald in die Ränge von Ahnen einrücken. Ihnen gebührt bereits vor dem Tod erhöhte Anerkennung. Wird sie ihnen nicht zuteil, werden sie sich als einflussreiche Ahnen rächen. Es existieren also viele reale und ideologische Gründe, welche die Altersehre des Mannes plausibel erscheinen lassen.

Diese Hierarchie von Geschlecht und Alter wird umso stärker zum ordnenden Prinzip, je größer der Haushalt war. In großen Haushalten aßen Männer getrennt von den Frauen. Die Aufteilung in Essensgruppen war wahrscheinlich durch die zu kleinen Räume bedingt; aber man hätte auch eine andere Aufteilung finden können. Innerhalb der Gruppen kamen den Älteren die Ehrenplätze zu. Der Haushaltsvorstand genoss die Ehre, einen besonderen Stuhl oder sogar einen eigenen Tisch zu benutzen.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben die Prinzipien dieser patriarchalen Familienideologie und damit auch die Ahnenorientierung weitgehend an Bedeutung verloren. Gerade die bedeutungslos gewordene Ahnenideologie hat auch mit dem Bedeutungsverlust des Erbes an Grund und Boden zu tun, denn diese Ideologie war an Haus und Boden der Vorfahren gebunden gewesen. Der patriarchalen Familienideologie war damit im wahrsten Sinne des Wortes „der Boden entzogen".

Ausblicke

Eines der bedeutenden Forschungsdesiderate stellen komparatistische Studien von Familienstrukturen, die innerhalb und außerhalb des Verbreitungsgebiets des Balkanfamilienhaushalts liegen, dar. Eine generelle Analyse sowie ein Vergleich der Familien- und Haushaltsstrukturen von Vlachen in Griechenland, Albanien, Makedonien und Westbulgarien wäre außerdem sehr dringlich.

Während der Kenntnisstand über den Balkanfamilienhaushalt für das engere Kroatien und Serbien sowie für den Kosovo relativ gut ist, ist er für Westbulgarien, Makedonien (auch für die nordgriechische Provinz Makedonien), Thessalien, Epirus, Albanien, Montenegro sowie Bosnien-Herzegowina und Dalmatien (ausgenommen das Territo-

rium der ehemaligen Republik Dubrovnik/Ragusa) relativ bis sehr schlecht. Für diese Regionen könnte jede weitere Einzelstudie ein großer Gewinn sein.

Eine Frage, die nicht so einfach zu klären sein wird, ist, weshalb die heutigen Balkanfamilienhaushalte sich beinahe ausschließlich über die albanischen Siedlungsgebiete erstrecken. Hat dies ökonomische, kulturelle oder ethnische Ursachen?

In Einzelstudien, die sich auf einzelne Orte oder Regionen beziehen könnten, darf der Bezug zu den offenen und geklärten Fragen des Balkanfamilienhaushalts nicht verloren gehen. Auf einer Makroebene müssten einerseits komparatistische Untersuchungen mit den bereits relativ gut bekannten west- und zentraleuropäischen Familien- und Haushaltsformen erfolgen, andererseits müssten die Übergänge zu den dem Balkanfamilienhaushalt geografisch benachbarten Formen herausgearbeitet und diese miteinander verglichen werden. Insbesondere wäre hiebei an die Haushalts- und Familienformen Griechenlands zu denken, die einen großen Variantenreichtum aufweisen und für welche bereits einige sehr gute Studien vorliegen. Fragen auf der Haushaltsebene, deren Probleme hier nur angedeutet werden konnten, müssten konzentriert untersucht werden, wie etwa der Zusammenhang zwischen Balkanfamilienhaushalt und Çifliksystem, der zwischen auftretenden komplexen Familienformen und Erbsystemen sowie auch die Bedeutung weiblicher Netzwerke beziehungsweise der weiblichen Subkulturen.

Ein anderer Fragenbereich entspinnt sich um das Problem, unter welchen Bedingungen der Balkanfamilienhaushalt am raschesten zerbrach. Er hatte sich unter pastoralen Wirtschaftsbedingungen entwickelt und war in diese eingebettet. Als Zerfallsursache wird immer wieder die Geldwirtschaft ins Treffen geführt. Ob dies als Erklärung ausreicht, darf bezweifelt werden; dass eine urbane Umgebung seiner Existenz nicht förderlich war, kann kaum infrage werden. Es wurde allerdings noch nicht der Zusammenhang mit der ökonomischen Konzentration auf Spezialkulturen (etwa Tabak- und Weinanbau) untersucht. Wahrscheinlich wirkte sich diese beschleunigend auf den Zerfall größerer Familienverbände aus. Denn einerseits war sie sehr stark dem Markt ausgesetzt, andererseits war der Balkanfamilienhaushalt nachweislich dort stark ausgeprägt, wo landwirtschaftliche Betriebe eine breite Palette an Produkten erzeugten – und zwar primär für die eigene Subsistenz und nicht für den Verkauf.

Literatur:

Byrnes, Robert F. (Hg.): Communal Families in the Balkans: The zadruga, Notre Dame 1976.

Duben, Alan: Turkish Families and Households in Historical Perspective. In: Journal of Family History 10/1985, 75–97.

Gellner, Ernest: Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung, Stuttgart 1985.

Goody, Jack: Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa, Frankfurt/Main 1989.

Hajnal, John: European marriage patterns in perspective. In: Glass, David V.; Eversley, D. E. C. (Hg.): Population in History, London 1965, 101–143.

Halpern, Joel M.: A Serbian Village. Social and Cultural Change in a Yugoslav Community, New York 1967.

Halpern, Joel M.: Life Course. A Balkan Perspective. In: Current Perspectives on Aging and the Life Cycle 2/1986, 211–235.

Halpern, Joel M.; Kerewsky-Halpern, Barbara: A Serbian Village in Historical Perspective, New York 1986.

Halpern, Joel M.; Anderson, David: The Zadruga. A Century of Change. In: Anthropologica 12/1970, 83–97.

Hammel, Eugene A.: The zadruga as process. In: Laslett, Peter (Hg.): Household and family in past time, Cambridge 1972, 335–373.

Hammel, Eugene A.: Some Medieval Evidence on the Zadruga: A Preliminary Analysis of the Chrysobulls of Dečani. In: Byrnes, Robert F. (Hg.): Communal Families in the Balkans: The zadruga, Notre Dame 1976, 100–117.

Hammel, Eugene A.: Household Structure in Fourteenth-century Macedonia. In: Journal of Family History 5/1980, 242–273.

Hartmann, Richard: Die Religion des Islam. Eine Einführung, Darmstadt 1987.

Kaser, Karl: Hirten, Kämpfer, Stammeshelden. Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Patriarchats, Wien-Köln 1992.

Kaser, Karl: Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur, Wien-Köln-Weimar 1995.

Kaser, Karl (Hg.): Household and Family Contexts in the Balkans (special issue of The history of the family 1,4/1996).

Kaser, Karl: Macht und Erbe. Männerherrschaft, Besitz und Familie im östlichen Europa (1500–1900), Wien-Köln-Weimar 2000.

Katsiardi-Hering, Olga: Historische Familienforschung in Südosteuropa. Pluralität und Forschungstendenzen im internationalen Kontext. In: Historische Anthropologie 5,1/1997, 139–155.

Laslett, Peter: Family and household as work group and kin group: areas of traditional Europe compared. In: Wall, Richard (Hg.): Family forms in historic Europe, Cambridge 1983, 513–563.

Mitterauer, Michael: Komplexe Familienformen in sozialhistorischer Sicht. In: Ethnologia Europaea 12/1981, 47–86.

Mitterauer, Michael: Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen, Wien-Köln 1990.

Mitterauer, Michael: Familie und Arbeitsteilung. Historischvergleichende Studien, Wien-Köln-Weimar 1992.

Mitterauer, Michael: Family Contexts: The Balkans in European Comparison. In: The history of the family 1,4/1996, 387–406.

Mitterauer, Michael; Kagan, Alexander: Russian and Central European family structures: A comparative view. In: Journal of Family History 7/1982, 103–31.

Mosely, Philip E.: Communal Families in the Balkans: The zadruga, ed. by Robert F. Byrnes, Notre Dame 1976.

Schacht, Joseph: An introduction to Islamic law, Oxford 1964.

Seremetakis, Nadia S.: The Last World. Women, Death, and Divination in Inner Mani, Chicago-London 1991.

Stahl, Henri H.: Traditional Romanian village communities. The transition from the communal to the capitalist mode of production in the Danube region, Cambridge 1980.

Stahl, Paul H.: Household, Village and Village Confederation in Southeastern Europe, New York 1986.

Stoianovich, Traian: Family and household in the Western Balkans, 1500–1870. In: Mémorial Ömer Lûtfi Barkan, Paris 1980, 189–203.

Todorova, Maria: Balkan Family Structure and the European Pattern. Demographic Developments in Ottoman Bulgaria, Washington 1993.

Yulian Konstantinov

Suche nach Sicherheit: die Familie in der Transformationszeit

Die 1989 einsetzende Zeit der politischen und wirtschaftlichen Transformation im südöstlichen Europa hat auf das Leben der Menschen großen Einfluss. Die früheren Sicherheiten, die der sozialistische Staat geboten hatte, waren über Nacht verschwunden und damit auch die gewohnten Institutionen. In den meisten Ländern verlief die Transformation der politischen Systeme in formaler Hinsicht relativ klaglos. Von Slowenien oder Ungarn abgesehen, bereitet allerdings die Überleitung der sozialistischen Staatswirtschaften auf neoliberalistische Systeme enorme Schwierigkeiten. Die internationalen Kreditgeberorganisationen erzwingen den völligen Rückzug des Staats aus dem Wirtschaftsleben und eine entscheidende Senkung der Sozialausgaben; ein Großteil der jeweiligen Bevölkerung lebt unter der offiziellen Armutsgrenze. Die Pensionen reichen für die meisten Menschen gerade für das nackte Überleben – wenn überhaupt. Konnte man in sozialistischer Zeit eine merkliche Institutionalisierung der sozialen Beziehungen feststellen, so wurde dieser Prozess nun jäh gestoppt. Viele der regulierenden Institutionen verschwanden, und die Menschen wurden gezwungen, über eine Intensivierung ihrer sozialen Netzwerke Ersatz zu schaffen. Die Institutionen der Familie und Verwandtschaft sowie das Netzwerk der Freunde und Bekannten erhielten in der Bewältigung der Alltagsprobleme neue Bedeutung.

I. Problematische Brüche zwischen Euroamerika und dem südöstlichen Europa

Bulgarien mag aufgrund seiner Lage auf der Balkanhalbinsel in gewisser Weise als repräsentativ für verschiedene charakteristische Merkmale der gegenwärtig im südöstlichen Europa[5] ablaufenden Transformationsprozesse gelten. Ebenso kann man feststellen, dass entscheidende Tendenzen – wie eine traditionellerweise auf tatsächlicher oder metaphorischer Verwandtschaft beruhende Sozialstruktur, die dem Einzelnen Sicherheit und Vertrautheit bietet – hier zu einem besonders hohen Grad entwickelt sind. Deshalb kann das Beispiel Bulgariens als repräsentativ angesehen werden.

5 Die Bezeichnung bezieht sich auf die „Balkanhalbinsel" oder „den Balkan", selbst wenn die beiden letztgenannten Begriffe neuerdings als „unkorrekt" kritisiert werden, am entschiedensten von Todorova (Todorova, 1997).

Die Geschichte dessen, was als „Suche nach Sicherheit auf Verwandtschaftsbasis" bezeichnet werden könnte, ist überaus interessant und aufschlussreich hinsichtlich der nach 1989 stattfindenden Neuordnung der politischen, ökonomischen aber auch sozialen und kulturellen Landkarte Europas. Sie mag auch dazu dienen, die Gründe für das problematische Spannungsverhältnis zwischen einem dominanten euroamerikanischen Zentrum und der sich derzeit in besorgniserregendem Chaos befindlichen südöstlichen Peripherie zu zeigen.

Aufgrund seiner besonderen Lage an einer zivilisatorischen Verbindungslinie zwischen West und Ost bzw. an den Schnittstellen wichtiger kultureller, wirtschaftlicher und demografischer Ströme kann man diesem Teil der Welt dennoch nicht die Aufmerksamkeit entziehen und ihn einfach sich selbst überlassen. Abgesehen von der prinzipiellen Fragwürdigkeit einer solchen Position gibt es dafür noch besondere Gründe: Die spezifischen Probleme des Balkans können nach wie vor nicht nach bewährten Rezepten gelöst werden und erfordern mitunter, wie wir erst kürzlich am Beispiel Kosovo gesehen haben, extreme Intervention von euroamerikanischer Seite. Ob solche extremen Lösungen das adäquate Mittel sind, darüber kann man diskutieren – und die Bombardierung Jugoslawiens lieferte sicherlich reichlich Gründe für eine derartige Debatte. Gleichzeitig besteht die dringende Forderung, den bestehenden Problemen beim ungehinderten ökonomischen Transfer durch die Region Aufmerksamkeit zu zollen – ein Aufgabenbereich, der in weiterer Folge auch auf die nächsten problematischen geografischen Räume ausgedehnt werden muss: die Staaten im Kaukasusgebiet, am Kaspischen Meer und dahinter. Daher ist es sinnvoll und notwendig, sich mit dem südöstlichen Europa und seinen Problemen zu beschäftigen, und zwar vor allem mit der Art von Modernität, die sich hier nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt hat, denn sie ist auch in Hinsicht auf ein viel weiteres Gebiet von Interesse, das sich bis zum Kaspischen Meer erstreckt und weiter bis Zentralasien. Was letztlich für alle Länder des Zentrums wie der Peripherie gilt, ist, sich den Herausforderungen zu stellen, welche durch ein „ostwärts reisendes" Euroamerika entstanden sind.

Der methodologische Ausgangspunkt dieses Kapitels ist die Verbindung zwischen Sozialanthropologie, Geschichte und Politikwissenschaft, weil ich glaube, dass nur mithilfe eines interdisziplinären Ansatzes solche schwierigen und komplexen Sachverhalte entschlüsselt werden können, wobei ich den Schwerpunkt auf die erstgenannte Disziplin, die Sozialanthropologie, lege. Dementsprechend soll das vorrangige Untersuchungsobjekt die Familienstruktur in ihrer Relevanz zu den eingangs präsentierten Problemen sein – die Brüche zwischen den zentralen euroamerikanischen Gebieten und ihren südöstlichen Rändern. Die folgenden Ausführungen basieren auf Feldforschungen mit Familien der bulgarischen Mehrheitsbevölkerung und solchen verschiedener Minderheitengruppen, welche während der letzten zehn Jahre sowohl in städtischer als auch in ländlicher Umgebung im ganzen Land unternommen worden sind.

Das Kernstück der Analyse ist eine Familienstruktur, die man als „neo-erweiterte" Fa-

milie bezeichnen könnte. Es handelt sich dabei um eine elementare soziale Einheit, die kurz als bigenerational und bilokal beschrieben werden kann. Im modellhaften, typischen Fall gibt es ein auf dem Land lebendes Elternpaar, das mit der (Kern-)Familie eines ihrer in der Stadt lebenden Kinder verbunden ist. Letztere betreibt einen Haushalt, der stark mit dem der Eltern im Dorf verwoben ist. Auf der einen Seite gibt es einen kontinuierlichen Transfer von Nahrungsmitteln vom Land in die Stadt, während, auf der anderen Seite, die in der Stadt lebende Familie regelmäßig ins Dorf kommt, um den alternden Eltern bei der Arbeit auf dem Hof zu helfen.

Was die starken sozialen und ökonomischen Bindungen zwischen Eltern- und Nachkommengeneration anlangt, lassen sich hier Querverbindungen zur traditionellen komplex strukturierten Familie feststellen, wie es sie vor der Periode der großen Binnenmigration in die Städte gegeben hat, d. h. vor den frühen fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Damit, so scheint es, ist es mit der Ähnlichkeit aber auch schon vorbei. Bei der modernen neo-erweiterten Form fehlt die Figur und die Autorität eines patriarchalen Familienoberhauptes vollkommen, die gesamte Struktur ist sehr oft auf eine am Land lebende Großmutter *(baba)*, die Familie eines Kindes in der Stadt und ein der Ersteren sporadische Besuche abstattendes Enkelkind reduziert. Der dörfliche und der städtische Teil der Einheit sind zwar eng miteinander verbunden, dennoch gibt es keinen gemeinsamen Haushalt, in dem alle Fäden, wie in der Vergangenheit[6], mehr oder weniger unbestritten in der Hand des „Patriarchen" zusammenliefen. Die Familie wohnt auch nicht zusammen – wie bereits erwähnt lebt die alte Generation im Dorf, während die junge in die Stadt gezogen ist. Aus all diesen Gründen kann die elementare Familienstruktur, mit der wir es hier zu tun haben, als „quasi-erweiterte" oder als „neo-erweiterte" Familie bezeichnet werden, wobei der letzteren Bezeichnung vielleicht der Vorzug zu geben ist, weil sie die Tatsache, dass es sich dabei um eine erst in jüngster Zeit entstandene soziale Einheit handelt, zum Ausdruck bringt. Ein Fundament dieser Struktur, das möchte ich an dieser Stelle nachdrücklich betonen, ist ihre Fähigkeit, eine beinahe autonome Subsistenzbasis zu schaffen, während sie gleichzeitig urbane Ressourcen nutzen kann.

Die soziale Basiseinheit der neo-erweiterten Familie kann man als jüngste Manifestation eines privaten Zufluchtsortes in einer traditionell feindlichen Öffentlichkeit interpretieren. Ihre historische Vorläuferin aus osmanischen Zeiten war die patriarchale Familie im Gebirgsdorf bzw. im christlichen Viertel *(mahala)* einer größeren Ansiedlung

6 Die hier vertretene Position ist, dass die traditionelle „patriarchale Familie" ihre letzten Tage in der Zwischenkriegszeit gesehen hat, um mit dem Inkrafttreten des Staatssozialismus im Land (1948) endgültig ausgelöscht zu werden (vgl. mit Kaser, 1995: 417–471). Mit „patriarchaler Familie" ist hier eine aus drei Generationen bestehende, ländliche, unilokale Familieneinheit gemeint, die zugleich eine ökonomische Einheit bildet, also einen einzigen gemeinsamen Haushalt, der unter der Herrschaft des „Patriarchen" – des der ersten Generation angehörenden Vaters – steht.

in der Ebene. Die Vorstellung von Sicherheit, die mit einem solchen *setting* verbunden wird, ist in dieser Region von höchster kultureller Bedeutung. Sie spiegelt die gegensätzliche Wahrnehmung von Privatheit und Öffentlichkeit entlang eines Sicherheits-Unsicherheits-Vektors wider – der private Raum der Familie wird als „warmer", geordneter, sicherer Ort vorgestellt, während die Öffentlichkeit als chaotischer, feindlicher Ort voller Gefahren gilt. Diese tief verwurzelten Gegensätze führen uns letztendlich zu den Anfängen der Menschheitsgeschichte zurück, zu den archaischen Wahrnehmungen von Raum in den Kategorien von Sicherheit und Angst. Diese haben wahrscheinlich in entscheidendem Maße die menschliche Erfahrung und Nutzung von Raum geprägt, und mit ihrer Hilfe lassen sich diesbezügliche Phänomene erklären, welche ansonsten ein Rätsel bleiben würden. Zum Beispiel wäre unter Weglassung bzw. Nichtbeachtung dieser Kategorien die Tatsache schwer zu erklären, dass in Bulgarien während der Periode des Staatssozialismus (1948–1989) der Privatanteil am gesamten Wohnraum über 80 Prozent betrug; das ist eine Zahl, die weit über die für Westeuropa gültigen Ziffern hinausgeht und eine Situation widerspiegelt, die sich krass von der in der UdSSR unterscheidet, wobei man doch annahm, dass Bulgarien in allen Aspekten der sozialen Wirklichkeit seinem „großen Bruder" so ähnlich gewesen sei wie ein Ei dem anderen. Allerdings darf man sich unter „privatem Realitätenbesitz" nichts allzu Großartiges vorstellen: Dieser private Wohnraum war die schon beinahe sprichwörtlich gewordene Wohnung in einem sozialistischen Wohnblock. Die kulturelle Bedeutung dieses Wohnraumes in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist die eines Ortes der Geborgenheit, der Wärme und Ordnung, aufgeladen mit symbolischen Werten, die die schäbige äußerliche Erscheinung aufwogen und überstrahlten. Hierin finden wir die Fortsetzung dessen, was wir das „Gebirgsdorfsyndrom" nennen könnten: die Suche nach Sicherheit innerhalb des eigenen privaten Raums der Familie, basierend auf einer beinahe autonomen Subsistenzökonomie. Diese Vorstellung wirkt sich auch in einer Reihe signifikanter Erscheinungen auf die allgemeine öffentliche Sphäre aus. Ich werde versuchen, diese im Folgenden etwas näher zu beschreiben.

Die wichtigste von ihnen ist, soweit ich es sehe, ein Atomismus im Bereich sozialer Organisation und Tätigkeit. Diesbezügliche Aktivitäten werden nur selten auf kollektiver Ebene durchgeführt. Mittelfristig funktioniert eine solcherart nur lose verbundene Gesellschaft mehr oder weniger als mechanische Zusammensetzung von atomistischen Familieneinheiten, innerhalb derer ihre Mitglieder Zuflucht gesucht haben. Es geht also um private Anstrengungen, die im Widerspruch zu der vom sozialistischen Propagandaapparat vertretenen offiziellen Ideologie der Stärke und Tugendhaftigkeit kollektiver Projekte stehen.

Als zweites Phänomen sei die Matrix der engen Verwandtschaft als ultimativer Zufluchtsort genannt, welcher die einzige vertrauenswürdige Umgebung darstellt und somit den entscheidenden Teil der Öffentlichkeit ausmacht. Oder anders ausgedrückt: Wenn öffentliche Aktivitäten, etwa Gemeindeinitiativen, nicht in verwandtschaftlichen

Kategorien wahrgenommen werden können, ist ihre Umsetzung von vornherein zum Scheitern verurteilt. Schließlich gleicht die Gesamtgesellschaft einer losen Zusammenstellung von verwandtschaftlichen oder verwandtschaftsgleichen Einheiten, deren Überleben eher von einer eigenen Subsistenzgrundlage abhängt als von kollektiven Maßnahmen zur Gewährung von Wohlstand und Sicherheit. Die meisten solcherart organisierten Gesellschaften sind seit den frühen fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts nach dem Modell der neo-erweiterten Familienstruktur aufgebaut, die, wie oben festgestellt, eine Reinterpretation früherer Formen darstellt, also Varianten der erweiterten Familie, einer sozialen Einheit, in der der Kreis der vertrauenswürdigen Personen extrem limitiert ist und de facto nicht weit über die engsten familiären Bindungen hinausreicht. Eine auf diese Ursache zurückzuführende Erscheinung ist die rasche Schwächung jeglicher kollektiver Struktur – es sei denn ihr Aufbau interner Abhängigkeitsverhältnisse und Loyalitäten gleicht denen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Ehegatten, Geschwistern oder anderen durch Blut oder Eheschließung verwandten Personen. Jede schwächere Form der Bindung gilt tendenziell als unsicher. Konsequenterweise werden wichtige soziale, ökonomische, aber auch politische Interaktionen nur in verwandtschaftsgleichen Kategorien denkbar, innerhalb eines Kreises von Mitgliedern, die freundschaftlich „unsere Leute" *(naši hora)* genannt werden, Leute, denen man vertrauen kann.

Diese Erscheinungen sind von westlichen Sozialwissenschaftlern, die in dieser Region gearbeitet haben, gut untersucht worden. Ein Zitat aus der Studie von Sampson über die Reduktion von NGOs in Albanien zu solchen verwandtschaftsgleichen „Unsere-Leute-Strukturen" mag hierfür als Illustration dienen. Er schreibt: „Die Albaner nehmen an, dass jede NGO ... das Instrument einer Art von Clan ist" (Sampson, 1996: 140).

Ein drittes allgemeines Merkmal, das Bulgarien mit seinen Nachbarländern teilt, ist die demografische Funktion ethnischer Brüche. Das Prinzip ist hier, dass eine Minderheitengruppe eine ansehnliche Größe und dadurch einen Status erreicht, der als „problematisch" für den Nationalstaat bezeichnet werden könnte. Diese Entwicklung kann das Resultat einer Vielzahl von Faktoren sein – entweder hat sie ihre Wurzeln in einer weiter zurückreichenden Geschichte der Unterwerfung durch eine ausländische Macht, wie es im Fall Bulgariens die Osmanen gewesen sind, oder sie ist das Ergebnis der Konvertierung zu einer fremden Religion, wie es die bosnischen und bulgarischen Muslime getan haben. Es kann auch sein, dass die Auflösung eines Imperiums schuld daran ist, wie es mit den Ungarn in Rumänien der Fall gewesen ist, oder sie kommt durch kulturelle Fremdheit und demografische Expansion zustande, wie bei den Roma in praktisch allen Staaten und den Albanern in den Ländern des ehemaligen Jugoslawien. Aus dem einen oder anderen Grund entsteht jedenfalls ein Verhältnis zwischen der Mehrheitsbevölkerung eines Landes bzw. dem Nationalstaat und solchen „problematischen" Minderheiten, das durch gegenseitiges Misstrauen und Unsicherheit auf beiden Seiten gekennzeichnet ist. Die Politik des Nationalstaates gegenüber solchen ethnischen

Gemeinschaften entspringt im Allgemeinen dem Wunsch, deren Existenz zu leugnen – was natürlich existenzielle Ängste bei den Angehörigen der Minderheiten auslöst. Die Minderheiten ihrerseits reagieren aus dem Bestreben heraus, ihre Existenz zu wahren – und zwar durch ein bestimmtes demografisches Verhalten: Sie verlassen sich auf Endogamie, ein vitales Gebärverhalten und demografische Konzentration, die schrittweise, aber unbarmherzig in Richtung Enklavenbildung geht – ein Muster, das durch jahrhundertelange Praxis in einem so turbulenzenreichen Gebiet gut ausgefeilt ist, in dem die Hauptprotagonisten mehr als einmal den Ort gewechselt haben. Aller Regel nach werden von dem in der schwächeren Position Befindlichen zunächst solche demografischen Strategien entwickelt, ehe er zu den Waffen greift, um seine Existenz zu verteidigen. Was die problematischen Minderheiten somit in diesem speziellen *setting* illustrieren, ist eine klare Erweiterung und Zuspitzung von solchen Verteidigungsstrategien, die nicht nur durch ein allgemeines Gefühl der Unsicherheit hervorgerufen werden, sondern auch durch tiefer liegende existenzielle Ängste. Die hierfür angewandten Strategien sind, das soll noch einmal betont werden, durch das Prinzip der Suche nach größtmöglicher Sicherheit bestimmt, und zwar in einer eng verwobenen und autonomen Verwandtschaftsstruktur, welche in ihren Grundzügen viel eher der präsozialistischen ländlichen „erweiterten Familie" gleicht als der jüngeren bulgarischen „neo-erweiterten", rural-urbanen Variante.

Zusätzliche Faktoren, von denen problematische Minderheiten in ihrem Überleben abhängen, sind, wie wir später noch genauer sehen werden, eine enge residiale Verbindung zwischen den Mitgliedern einer Familie, enge Nachbarschaftsbeziehungen sowie die Absonderung von der Mehrheitsbevölkerung. Simic hat den Tatbestand gut erklärt, als er bemerkte: „Rural-urbane Migration vollzog sich (in Serbien, Y. K.) größtenteils entlang interner ethnischer Grenzen" (Simic, 1973: 206).

Bulgarien ist ein guter Repräsentant dieser Neigung. Seine großen „problematischen" Minderheiten sind bulgarische Türken, bulgarische Muslime (Pomaken) und die zahlenmäßig bedeutende und in sich äußerst vielschichtige Gruppe der Roma. Die ersten beiden Gruppen haben ihre angestammten Gebiete im Nordosten, Südosten und im gebirgigen Süden des Landes, während die Roma in Gettos am Land und in der Stadt, verstreut über das gesamte Staatsgebiet, zu finden sind. Weiters gibt es noch ein Spektrum von zahlenmäßig wenig bedeutenden Minderheitengruppen – Juden, Armenier, Vlachen, Karakatsanen, Gagausen, Russen (die „Weiße Garde"), Ukrainer, Lippovanen (Nekrassoven), Kazulbasen (schiitische Muslime), Griechen und andere kleinere Gruppen, welche tendenziell Lebensstil und Sozialverhalten der Mehrheitsbevölkerung annehmen. Sie legen auch ein ähnliches demografisches Verhalten an den Tag, d. h. sie neigen dazu, sich in städtischen Gebieten anzusiedeln. Somit bilden sie den „unsichtbaren" Sektor des Minderheitenkomplexes – einen Sektor, der als „nichtproblematisch" bezeichnet werden könnte. Allerdings muss man dabei sofort hinzufügen, dass jedes Mitglied dieses Sektors ein potenzieller Kandidat für einen „problematischen" Status ist, sollte er zum Streitob-

jekt zwischen Nachbarstaaten werden, wie es etwa das Schicksal der bulgarischen Muslime (Pomaken) im Zusammenhang eines komplexen Netzes von Spannungen zwischen Bulgarien, Griechenland und der Türkei seit 1912 gewesen ist. Jüngstens sind, mit der Verschlechterung der Beziehungen zwischen Bulgarien und Rumänien, Zeichen für die Problematisierung der Rumänisch sprechenden Minderheit auf der nordwestlichen, bulgarischen Seite der Donau aufgetaucht.

Bulgarien kann als Schnittstelle der oben beschriebenen Merkmale gesehen werden, welche allesamt in ein und dieselbe Richtung zu weisen scheinen: Der öffentliche Raum erreicht nicht den Sicherheits- und Vertrauensgrad familialer oder parafamilialer Einheiten. In der durch ein Sicherheitsdefizit charakterisierten öffentlichen Sphäre lassen sich wiederum zwei Stufen ausmachen, die sich in quantitativer wie qualitativer Hinsicht voneinander unterscheiden.

Die bulgarische Mehrheitsbevölkerung könnte man auf der ersten Stufe ansiedeln, die von allgemeinem Misstrauen gegenüber dem öffentlichen Raum und der Suche nach Sicherheit innerhalb einer familialen oder parafamilialen Minimalstruktur charakterisiert ist. Diese Merkmale sind aber nicht so stark ausgebildet, dass die Menschen davor zurückschrecken, (innerhalb solcher Strukturen) individuelle Schritte auf die öffentliche Bühne zu setzen. Das Misstrauen, das dem öffentlichen Raum entgegengebracht wird, gründet sich ja genau auf seiner Aneignung durch verwandtschaftliche bzw. verwandtschaftsgleiche Gruppen *(clans)*, die allein ihre eigenen Interessen verfolgen (wie Sampson oben erklärt), welche wiederum niemals auf den Plan getreten wären, hätte es nicht von vornherein eben diese scharf voneinander abgetrennten Einheiten gegeben, die sich nun auf öffentlicher Ebene konkurrierend gegenüberstehen. Wobei an dieser Stelle auch festgehalten werden muss, dass diejenigen, die es wagen, bei dem Wettstreit um Macht auf öffentlichem Terrain mitzumischen, tendenziell die aus der Tradition stammende Rolle des „Unsicherheitsagenten“ des Dorfes annehmen, die klassische Rolle der Invasoren, des „Haiduken“, des Banditen und Straßenräubers – Rollen, die allesamt mehr oder weniger einen Plünderer beschreiben. Oder wie es der ehemalige Präsident des Landes, Peter Stojanov, ausgedrückt hat:

> „Der Gesellschaftsvertrag macht dann Sinn, wenn das wechselseitige Vertrauen zwischen Befehlenden und Gehorchenden die Menschen dazu motiviert, in Einvernehmen mit ihrer Regierung zu arbeiten und ihre Politiker nicht als Banditen *(dušmani)* anzusehen, die es geschafft haben, eine Zeit lang auf den Rücken des bulgarischen Volkes zu klettern, um sich selbst und die ihnen Nahestehenden zu bereichern, um danach das Volk wiederum seinem unsicheren Schicksal zu überlassen ...“ (Sega, 7. Februar 2000: 11).

Dieses Statement fängt das derzeit etablierte Rollenarrangement gut ein – das Volk in einem anhaltenden Zustand von Angst und Unsicherheit und marodierende Banditen, die für eine kurze Plünderperiode auftauchen, sich und ihren *clan* bereichern und wieder

verschwinden. Ich behaupte, dass selbst im Kontext einer solchen sozialen Wirklichkeit, die in den genannten Kategorien beschreibbar ist – und tatsächlich zur Stunde aufgrund des beispiellosen Anstieges der Kriminalität nach 1989 noch schlechter dasteht –, bulgarische Familien es noch immer wagen, individuell im öffentlichen Raum zu agieren, etwa noch immer individuell migrieren, sei es innerhalb Bulgariens oder ins Ausland. Darin unterscheiden sie sich von den Mitgliedern des Sektors „problematische" Minderheiten. Dort herrscht offensichtlich ein noch höherer Grad an Unsicherheit, der sie wiederum dazu motiviert, Sicherheit in einer Familieneinheit zu suchen, welche aber größer und enger gestrickt und dick eingebettet in die soziale Umgebung der eigenen Gruppe ist. Weiters ist sie durch eine größere Abhängigkeit von der eigenen Subsistenzbasis gekennzeichnet, welche hier nahezu autonom ist. Das diesem Modell zugrunde liegende Ideal gleicht mehr der feudalen Autarkie des Mittelalters als irgendetwas, das danach gekommen ist. In seiner krassen Ausprägung führt es zu dem gegenwärtig unter im Gebirge lebenden Familien – meist bulgarische Muslime (Pomaken), die rein subsistenzwirtschaftliche Heimökonomie betreiben – nicht seltenen Fall, dass Bargeld nur für den Kauf von Salz und Mehl benötigt wird.

Die kleinsten innerhalb dieses Sektors „problematischer" Minderheiten vertretenen Einheiten wagen es nicht, auf individueller Basis die bulgarisch dominierte Öffentlichkeit zu betreten. Alle diesbezüglichen Aktivitäten werden meistens kollektiv organisiert und geschehen auf kommunaler Ebene. Ein Beispiel dafür war der türkische Exodus im Juni und Juli 1989, als über 300 000 Menschen *en masse* aus dem Land geflohen sind. Eine andere Manifestation dieses mentalen Phänomens ist die Tatsache, dass über 80 Prozent der bulgarischen Türken in genau abgegrenzten Gebieten im Osten des Landes leben und über 90 Prozent der bulgarischen Muslime in einer einzigen geografischen Region, den Rhodopen.

Eine Zwischenstellung nehmen die „nichtproblematischen" Minderheiten ein, welche im Großen und Ganzen ein ähnliches soziales Muster wie die bulgarische Mehrheitsbevölkerung an den Tag legen, welches eher durch den Besitz einer eigenen Familienwohnung (in einem Wohnblock) gekennzeichnet ist als durch demografische Enklavenbildung. Ein spezieller Platz ist auch für die traditionellen städtischen Minderheiten, wie Juden, Armenier oder Russen, reserviert, die – aus welchem Grund auch immer – niemals Verbindung zu den ländlichen Gebieten gehabt haben und denen deshalb auch eine Verknüpfung mit einer familialen Subsistenzbasis fehlt.

Das hier dargestellte Modell strukturiert sich um einen Gradienten von wahrgenommener Sicherheit/Unsicherheit in einer Opposition zwischen öffentlichem und privatem Raum. Oder spezieller ausgedrückt: Es fängt den Grad ein, zu welchem sich der Bürger oder die Bürgerin eines Staates in den Händen offizieller öffentlicher, also staatlicher, Institutionen sicher fühlen kann, er sein bzw. sie ihr Wohlergehen von staatlicher Seite geschützt sieht. Entlang eines solchen Gradienten könnte man das euroamerikanische institutionelle Standardmodell am „sicheren" Ende platzieren, während das Wahrneh-

mungsmodell sozialer Ordnung der „problematischen Minderheiten“ am entgegengesetzten Ende angesiedelt werden muss. Das Modell der bulgarischen Mehrheitsbevölkerung und der „nichtproblematischen“ Minderheiten nimmt eine intermediäre Position ein.

Wenn man dieses Modell zugrunde legt, drängt sich folgender Erklärungsansatz für den problematischen Bruch zwischen der euroamerikanischen Gesellschaft und südosteuropäischen Gesellschaften auf: Der entscheidende Unterschied liegt in den vom Staatsbürger wahrnehmbaren Signalen, die vom öffentlichen Raum, so wie er durch offizielle Institutionen gestaltet wird, ausgehen. Die solcherart zustande gekommene unsichtbare Grenze zum Balkan ist wohl von jedem wahrnehmbar, der von Euroamerika in diese Teile der Welt reist – es ist der Ort, wo öffentlicher Raum beginnt, feindlich, wenn nicht bedrohlich, zu wirken; und gäbe es nicht jenen „warmen“, familiären Raum, müsste sich der Einzelne wohl ständig unsicher und ängstlich fühlen. Das ganze Problem verweist jedenfalls auf die Notwendigkeit einer Reformulierung, einer Reformierung des öffentlichen Raumes im südöstlichen Europa.

Das Problem auf den Tisch gelegt, ist es hier dennoch nicht mein Anliegen, eine Lösung desselben vorzuschlagen. Ich formuliere lediglich die Prämisse, dass alle menschlichen Gesellschaften einmal so gewesen sind, wie ich es für den Balkan beschrieben habe – und viele befinden sich noch immer in diesem Zustand. Sowohl aus historischen als auch zeitgenössischen empirischen Beobachtungen können wir technische Schlussfolgerungen ziehen, wie genau solche Probleme in der einen oder anderen Gesellschaft gelöst oder nicht gelöst worden sind. Im Folgenden werde ich, gemäß meines eigentlichen Ziels, wie ich es sehe, kurz beschreiben, was die Menschen in Bulgarien getan haben, die die Feindlichkeit des öffentlichen Raumes als ihr Schicksal angenommen haben. Mein Hauptaugenmerk wird dabei auf der sozialistischen (1948–1989) und postsozialistischen (nach dem November 1989) Ära liegen.

II. Die Land-Stadt-Verschiebung in Bulgarien

Bis zur Mitte der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts stellte die ländliche Bevölkerung Bulgariens rund 70 Prozent der Gesamtbevölkerung. Dreißig Jahre danach fiel ihr Anteil auf nur 30 Prozent, während die städtische Bevölkerung von 30 Prozent am Beginn dieses Prozesses auf über 70 Prozent anwuchs.

Das war ein tief greifender und rapider Wandel. In der relativ kurzen Zeitspanne von nur rund drei Jahrzehnten verwandelte er ein primär agrarisch orientiertes Land in ein Land urbaner Siedler, die überalterte und oft entvölkerte Landstriche zurückgelassen haben. Die neuen Städter fanden Arbeit im Rahmen der industriellen Megaprojekte der Periode des Staatssozialismus (1948–1989) und in der Verwaltungsbürokratie, die im Dienst der Macht stand und die Ressourcen neu verteilte. Die Schlagworte, die nunmehr

immer mehr an Bedeutung gewannen und genau jene Verschiebung in Richtung einer sozialistisch geprägten Modernität widerspiegelten, waren „Arbeit" (in einer Fabrik oder einem Büro, *rabota)*, „Bürgerrecht" (in einer Stadt, *žitelstvo)* und „Wohnung" (in einem Wohnblock, *apartament)*. Diese neuen Kultbegriffe verdrängten diejenigen der vorangegangenen Periode: „Felder" *(nivi)*, „Vieh" *(dobituk)* und „Besitz" *(imot)*.

Die rural-urbane Verknüpfung: eine Neuauflage der erweiterten Familie

Ein für den bulgarischen Fall spezifisches Merkmal der Situation war, dass trotz dieser massiven und bedeutenden Siedlungsbewegung vom Land in die Stadt das Bindeglied zwischen Stadt und Land nicht zerschlagen wurde. Obwohl überaltert, vermochte die Landbevölkerung weiterhin den Migranten und Migrantinnen in der Stadt subsistenzielle Unterstützung zu gewähren, und die Migrantinnen und Migranten ihrerseits kamen so oft wie möglich in die Dörfer, um ihren Eltern bei der schweren landwirtschaftlichen Arbeit zu helfen. In abgewandelter Form kann dieser Typ von Sozialstruktur und Wirtschaft auch in anderen Teilen des Balkans beobachtet werden. Ein gutes Beispiel dafür ist Lockwoods (1973) Präsentation des bosnischen Falls. Darin pendeln die Männer zwischen Stadt und Land und verbinden damit Fabriksarbeit mit privater Landwirtschaft. Wie ich später noch ausführen werde, ist dieses Muster auch typisch für die muslimischen Minderheiten Bulgariens, Türken und Pomaken. Wenn es um die bulgarische Mehrheitsbevölkerung geht, sieht die Land-Stadt-Verknüpfung allerdings anders aus – ihr Kennzeichen ist eine Migration vom Land in die Stadt, die über weitere räumliche Distanzen geht, Strecken, die nicht mehr durch tägliches Hin- und Herfahren überbrückt werden können.

Es handelt sich hier um eine konkrete räumliche Dimension der Situation – die dahinter liegenden Ursachen haben mit der grundsätzlichen Verteilung der Rollen unter den Ethnien zu tun, nach denen im gegenwärtigen Kontext die Macht bei der bulgarischen Mehrheit liegt. Dementsprechend neigt der schwächere Teil der Gesellschaft – in diesem Fall die muslimischen Minderheiten – dazu, sich nicht auf individueller Basis weit von der eigenen Gruppe zu entfernen. Da diese gemeinhin aus ländlichen Gebieten stammt, bedeutet dies, dass man wenn möglich versucht, so nah beim Heimatdorf zu bleiben, wie es die lokalen Bedingungen erlauben. Diese Präferenzierung und die ihr zugrunde liegenden Motive wurden von der bulgarischen Regierung gut erfasst, als sie in den siebziger Jahren begann, Arbeitsplätze in die Dörfer zu verlagern, indem sie Zweigstellen von Fabriken („Werkstätten") auf dem Land schuf.

Es gibt zahlreiche pragmatische Gründe, die zu dieser speziellen Situation, wie sie etwa für den Zeitraum zwischen 1969 und 1989 gilt, führten. Etwa die Wohnungsnot in den Städten, wo Landbewohner nicht ad infinitum aufgenommen werden konnten, die rigoros und essenziell defizitäre Wirtschaft des Landes, die permanent Engpässe bei der

Versorgung mit Nahrungsmitteln und Gebrauchsgütern produzierte; aber auch in anderen Bereichen wurden Mängel spürbar, besonders beim Transport von Personen und Waren. Die Städte waren Mitte der siebziger Jahre in nur zwei Jahrzehnten so sehr gewachsen, dass sie entlang ihrer infrastrukturellen Lebensadern zu bersten drohten. Die klassischen Anzeichen dieser infrastrukturellen Mängel waren leere Geschäfte, lange Warteschlangen und überfüllte Busse.

Die muslimischen Bauern und Hirten verließen frühmorgens mit den so genannten „Arbeiterbussen" *(rabotničeski avtobus)* ihre Wohnorte und kehrten erst am Abend dorthin zurück, weil sie ihren eigenen pragmatischen Grund dazu hatten: Sie mussten sich um ihre Herden kümmern, das Basiselement ihrer Subsistenzgrundlage, das Fundament sozusagen, auf dem ihr Zufluchtsort stand. Die Tiere – in erster Linie Rinder, Schafe und Ziegen – mussten gemolken werden, Futter musste von Heuböden und Speichern geschleppt und andere schwerere Arbeiten verrichtet werden, die man nicht zur Gänze den Frauen überlassen konnte, welche, nebenbei bemerkt, ebenso in Landwirtschaftskooperativen, Fabriken oder Büros arbeiteten. Der hinter diesen vordergründigen pragmatischen Argumenten verborgene, wahrscheinlich entscheidendere Punkt ist die tiefe Abneigung, wenn nicht Angst, allein in der Stadt zu leben. Dagegen war die Situation der jungen, oft alleinstehenden Bulgarinnen und Bulgaren oder bulgarischen Paare, die in die Stadt migriert sind, eine grundsätzlich verschiedene – der wesentliche Unterschied bestand in einem relativ geringeren Grad an wahrgenommener Unsicherheit. Für die Muslime wirkte die Aussicht, unter lauter Bulgaren in einem anonymen Wohnblock in einer großen Stadt zu leben, wo keiner den anderen kannte und die Verbindungslinien zum eigenen muslimischen Dorf sporadisch sein würden, extrem wenig wünschenswert und beängstigend.

Es sei hier festgestellt, dass der Großteil der Landflüchtigen Angehörige der bulgarischen Mehrheit oder „nichtproblematischer" Minderheiten waren. Wenn man sich die Zahlen geschlechterweise ansieht, waren es mehr Frauen als Männer, vom Alter her wiederum vor allem junge Personen (junge Frauen). Die Migration fand auf individueller Basis statt. Wenn junge Leute aus Gründen der Ausbildung, in erster Linie um eine höhere Schulbildung abzuschließen, in die nächste größere Stadt gehen, bedeutet dies besonders für die Mädchen, dass sie nach Gelegenheiten für eine weitere berufliche Karriere in der Stadt suchen, wenn möglich unterstützt durch die Heirat mit einem in der Stadt ansässigen Partner. Das Prinzip ist dasselbe, das auch zu externer Migration führt. Eine besonders umfassende Auflage dieses Phänomens war nach der Grenzöffnung von 1989 zu beobachten – wieder waren es hauptsächlich Jugendliche, die auf der Erziehungsschiene emigrierten, wiederum besonders junge Frauen, die sich aktiv um ihrem Vorhaben förderliche Heiratsmöglichkeiten umsahen (beispielsweise „heiraten für den Pass"). Sehr früh wurden vom sozialistischen Bulgarien, wie im gesamten Ostblock, Maßnahmen entworfen, die solche Phänomene eindämmen sollten: In Bulgarien benötigte man eine Niederlassungsgenehmigung *(žitelstvo)* für die Ansiedlung in Städ-

ten, für Sofia bereits 1947 (sic!); in der UdSSR wurde diese *propiska* genannt. Was den Zustrom in wohlhabendere westliche Staaten betrifft, gab es auch hierfür diverse hindernde Mechanismen, unter anderem verschiedene abschreckende Prozeduren auf den Botschaften und Konsulaten.

Solcherart lässt sich die Gültigkeit einer alten Regel beobachten, die besagt, dass Kontrolle über die jungen Frauen die Kontrolle über die Gruppe sichert. Darin liegt in Bulgarien die entscheidendste Trennlinie zwischen der bulgarischen Mehrheit und den „nichtproblematischen Minderheiten" auf der einen Seite und den problematischen Minderheiten auf der anderen. Während Erstere junge Frauen aktiv fördern „in die Stadt zu gehen" bzw. nach 1989 „ins Ausland zu gehen", um an diesen entfernten Orten Heiratskandidaten zu finden, ist die vorherrschende Haltung unter den muslimischen Minderheiten genau gegenteilig: Die jungen Frauen sollen nach Beendigung der höheren Schule aus der Stadt zurückkehren und innerhalb der eigenen Gruppe heiraten. Die Resultate dieser unterschiedlichen Strategien sind leicht zu erkennen: ein extremer Grad an Endogamie bei den letztgenannten Gruppen sowie Enklavenbildung: 80 Prozent der Türken und über 90 Prozent der Pomaken leben in kompakten und klar abgegrenzten Gebieten, und beinahe 100 Prozent der Romabevölkerung lebt in eigenen Gettos. Eine weitere Facette, die die Unsicherheitsgefühle der Mehrheit vis-à-vis den „problematischen Minderheiten" widerspiegelt, ist die Filterung der Wehrpflichtigen durch militärische Autoritäten nach ethnischer Herkunft, besonders wenn es sich um „problematische" ethnische Herkunft handelt (Muslime, Roma). So leistet die überwiegende Mehrheit der Roma und Muslime ihren Militärdienst in so genannten „Baukorps", wo sie mit Schwerarbeit und nicht mit militärischer Ausbildung beschäftigt sind.

Auf höherer Ebene eskaliert das Misstrauen von Seiten des bulgarischen Nationalstaates gegen seine großen „problematischen" Minderheiten in den periodischen Maßnahmen zur „symbolischen" ethnischen Säuberung seit 1912 durch Änderung von Namen, Traditionen und/oder Religion mit einem Höhepunkt zwischen 1984 und 1989. All das zusammengenommen sind Merkmale der lokalen Situation, Anzeichen ernster und tiefer ethnischer Brüche, Zeichen ausgereifter Perzeption von Misstrauen und Unsicherheit, welche von der bulgarischen Mehrheitsbevölkerung mit den „problematischen" Minderheiten im Land geteilt wird.

Doch kommen wir zur bulgarischen Variante der internen Migration zurück und die daraus resultierende Verknüpfung zwischen Bauern- und Arbeiterstand sowie die demgegenüber wichtigsten Unterscheidungen zu Verhaltensmustern der muslimischen Minderheiten. An erster Stelle sei die offensichtlichste Unterscheidung angeführt: die bedeutsame, über weitere Distanzen reichende Migration vom Dorf in die größtmögliche erreichbare Stadt, am besten die Hauptstadt, im Idealfall das Zentrum der Hauptstadt.

Der Weg von einem kleinen Dorf in das Zentrum der Hauptstadt (das „goldene Dreieck") war etwa auch die Migrationskarriere von Langzeitdiktator Todor Živkov, dessen Amtszeit von 1956 bis 1989 dauerte. Der Aufstieg und die überaus lange Machtausübung

dieses zum Städter gewandelten Dorfbewohners drückte dem Staatssozialismus in Bulgarien seinen Stempel auf, indem er, selbst zugleich „Bauer“ und „Arbeiter“, zu dessen Vielfältigkeit beitrug. Živkov stammte aus einem kleinen Dorf etwa fünfzig Kilometer östlich von Sofia. Als erstes übersiedelte er in die nächstgelegene Kleinstadt Botevgrad und weiter in einen Außenbezirk von Sofia, ehe er schließlich als Herrscher des Landes in das Zentrum gelangte – im wörtlichen wie im metaphorischen Sinn. Živkov mag zu Recht der entscheidende Architekt der ruralurbanen Migration genannt werden, für die er selbst ein hervorragendes Beispiel ist und der die regional gegebenen Möglichkeiten, von der Peripherie in das Zentrum zu gelangen, bestmöglich nützte, selbst den Weg von der Marginalität zur absoluten Macht beschreitend.

Die bulgarische Mehrheitsbevölkerung teilte diese Ideologie (im Gegensatz zu den muslimischen Minderheiten, die einen anderen Weg zur Macht entwarfen) und verursachte in kürzester Zeit das Problem der Wohnungsknappheit in den Städten. Eine Wohnung in der Stadt zu bekommen, war für die Bulgaren zu einem der Hauptziele im Leben geworden. Eine Folge davon war, dass strenge staatliche Maßnahmen notwendig wurden, die diese menschliche Flut vom Land eindämmen sollten – das bereits erwähnte *žitelstvo*, das für Sofia ab 1947 galt. Seine landesweite Version trat 1955 in Kraft. Die *žitelstvo*-Restriktionen basierten auf einem System ähnlich feudaler Leibeigenschaft, das vorschrieb, dort zu leben und zu wohnen, wo man geboren worden war.

Auf technischer Ebene wurde das Problem des ruralen Exodus bzw. der riesigen Zuzugswellen in die Städte teilweise dadurch gelöst, dass man in Massenproduktion vorgefertigte Wohnblöcke errichtete, schnell montiert mit Panelen aus Stahlbeton. Ergebnis waren die riesigen schachtelartigen Monsterbauten – *paneleni blokove* –, die das Erscheinungsbild bulgarischer Städte in den nicht einmal drei Jahrzehnten nach der Machtübernahme Todor Živkovs vollkommen veränderten. Es ist gewiss kein Zufall, dass, als er schließlich im Palaststreich vom 10. November 1989 gestürzt und anschließend vor Gericht gestellt wurde, befunden wurde, das größte während seiner Herrschaft begangene Verbrechen wäre die ungesetzliche Vergabe von Wohnungen an bevorzugte Personen gewesen. Diese Tatsache an sich, besonders wenn man sie mit dem makaberen Gerichtsverfahren und der Erschießung der Ceauşescu-Familie im benachbarten Rumänien vergleicht, zeigt, wie tief sich der Gedanke an eine Stadtwohnung in den Köpfen der ehemals ländlichen bulgarischen Bevölkerung festgesetzt hat und welch stabiler Angelpunkt sie geworden war, um den sich die gesamte Gesellschaft des staatlichen Sozialismus drehte.

Ein zweites wichtiges und charakteristisches Merkmal für die bulgarische Seite des Prozesses ist, dass er, wie oben skizziert, auf individueller, atomistischer und nicht auf kollektiver Basis realisiert wurde: Die Migrantin/der Migrant vollzog den Ortswechsel unabhängig davon, ob andere Leute aus ihrem/seinem Dorf dies ebenfalls tun wollten bzw. schon getan hatten, also bereits an dem gewünschten städtischen Zielort lebten. Andere Gründe sind hier wichtiger: die Möglichkeit einer attraktiven Ausbildung, Heirats-

möglichkeiten, Arbeitsplätze, Aussichten auf eine Wohnung, eine Schule für die Kinder, die Bereitstellung von Konsumgütern, die Möglichkeit der baldigen Übertragung des Wohnrechts, Zentralheizung, Telefon und ähnliche Vorzüge des modernen Lebens. All das deutet auf ein bei den migrationswilligen Personen vorhandenes Bewusstsein hin, sich auf eigenem Terrain zu bewegen, wo man nicht des Schutzes einer großen Gruppe eigener Leute bedarf. Es ist auch bezeichnend, dass Gefühle von Unsicherheit für die jungen Frauen, die selbstständig in der Stadt lebten, offenbar kein Faktor waren.

Ein mit dieser „sicheren“ Ausgangsposition zusammenhängender Tatbestand ist der sofortige Rückgang der Geburtenraten. Um es noch einmal zu betonen: Es gibt hier eine Reihe von pragmatischen Gründen, die für die Migration verantwortlich sind – an erster Stelle die Tatsache, dass beide Ehepartner in einer Fabrik oder einem Büro arbeiten. Die Lebensbedingungen in der Stadt verändern in der Folge ihren Lebensstil, er wird „moderner“. Entscheidend ist, wenn man unter die Oberfläche blickt, dass das Desinteresse, eine vielköpfige Familie zu gründen, auf einem Mangel an Interesse daran beruht, über hohe Kinderzahlen zu Sicherheit und Macht zu gelangen. Stattdessen wollen die Eltern eine gute Ausbildung und Karriere für wenige Kinder, eines oder zwei.

Weitere entscheidende Merkmale des bulgarischen Land-Stadt-Kompromisses werden sichtbar, wenn man seine typische Struktur näher betrachtet, was ich im Folgenden tun und mit der muslimischen Variante der neo-erweiterten Familie vergleichen werde – einer gleichzeitig ablaufenden, aber sehr unterschiedlichen Strategie, im verwandtschaftlichen Rahmen nach Sicherheit zu suchen.

III. Die Struktur der bulgarischen neo-erweiterten Familie

Die bulgarische neo-erweiterte Familie ist wahrscheinlich die grundlegendste strukturelle soziale Einheit der Periode des Staatssozialismus in Bulgarien bzw. der Ära der Land-Stadtwanderung. Selbst in der darauf folgenden Phase der nur zäh voranschreitenden Transition und der sich vertiefenden ökonomischen Krise hat die neo-erweiterte Familie ihre primäre *raison d'etre* bewahrt und unter Beweis gestellt: dass sie es fertig bringt, einen Zufluchtsort bereitzustellen und das Überleben zu sichern, wenn die öffentliche Szene besonders bedrohlich wird. Aufgrund ihrer Krisenbeständigkeit dank einer nahezu autonomen Subsistenzbasis fungiert sie als Sicherheitsnetz, das das Sozialsystem vor dem totalen Zusammenbruch bewahrt. Seine zweite Hauptstütze ist der Rückgriff auf informelle ökonomische Aktivitäten. Und genau an dieser Stelle schließt sich der Teufelskreis und perpetuiert ein stabiles Abhängigkeitsverhältnis: Ein Sozialsystem, das aus lauter einzelnen verwandtschaftlichen Gruppen mit eigener Subsistenzbasis besteht, kann unter extremen Bedingungen überleben, aber als gesamtgesellschaftliche Strategie hat es ein Leben primär unter extremen Bedingungen zur Voraussetzung.

Dieses Abhängigkeitsverhältnis resultiert, wie zum Teil bereits erklärt, aus dem Fehlen

einer allgemeinen sozialen Kraft, einer Gesellschaft im modernen Wortsinn. Was wir, wie im bulgarischen Fall, beobachten, sind erweiterte bzw. neo-erweiterte Familieneinheiten, die in sich selbst Sicherheit suchen. Indem sie jeweils für sich versuchen, sich die Öffentlichkeit anzueignen und zunutze zu machen, wird jede andere Verwandtschaftsgruppe oder Quasiverwandtschaftsgruppe zur Kontrahentin. Ein solches Rollenarrangement ist dem in einer Jäger- und Sammlergesellschaft nicht unähnlich, wo jede Familieneinheit fähig zur Abgrenzung und zum selbstständigen Überleben ist und wo der Raum außerhalb dieser kleinen Zufluchtsorte ein unsicheres, bedrohliches und räuberisches Terrain ist. Aus der Zeit der Land-Stadt-Wanderung stammt der Begriff *vruzki* (Beziehungen), bald die vorrangige Strategie, um Zugang zu Ressourcen zu gewinnen und im besten Fall zu Macht und Wohlstand zu gelangen. Die Schlüsselbegriffe der postsozialistischen Wirklichkeit sind Patronage, Klientelismus, Nepotismus *(šourabadžanaština)* und Korruption. All diese Begriffe lassen sich aus den im öffentlichen Raum herrschenden Bedingungen ableiten; sie spiegeln die chronisch kritische Existenz der dominierenden Mehrheit der Bevölkerung wider, die sie immer aufs Neue dazu zwingt, auf private Autarkie und Verwandtschaft zurückzugreifen.

Struktur

Ein näherer Blick auf die bulgarische neo-erweiterte Familie als einem modernen Überlebensinstrument in dieser Region enthüllt schnell ihre scharf reduzierte Struktur im Vergleich zur traditionellen erweiterten patriarchalen Familie. Wie oben erwähnt, besteht sie im typischen Fall aus nur zwei konstitutiven Familieneinheiten.

Da sind einmal die Eltern auf dem Dorf, die, als die ruralurbane Nachkriegsmigration ihren Anfang nahm, also in den frühen fünfziger Jahren, klassischerweise in ihren Dreißigern und Vierzigern waren. Ihre Arbeitskraft wurde – gezwungenermaßen oder freiwillig – für die Realisierung der ersten sozialistischen Megaprojekte mobilisiert: die Ausrottung privater Höfe und an ihrer Stelle die Schaffung sozialistischer Landwirtschaftskollektive nach sowjetischem Vorbild. Das waren die so genannten „Landwirtschaftlichen kooperativen Arbeitshöfe", analog zu den sowjetischen Kolchosen, die staatlichen Landwirtschaftshöfe, analog zu den Sovchosen, und Maschinen-Traktor-Stationen, ebenso nach sowjetischem Vorbild.

Der Einsatzplan der Umwandlungen wurde auf dem 5. Kongress der Bulgarischen Kommunistischen Partei im Dezember 1948 verabschiedet. Er verfügte die „Begründung und den Aufbau des Sozialismus in Bulgarien durch Industrialisierung und Elektrifizierung des Landes, Kollektivierung und Mechanisierung der Landwirtschaft". Diese Vorschriften formulierten den ersten Fünfjahresplan (1949–1953) – und setzten die Land-Stadtwanderung in Bewegung.

Die Umsetzung des ruralen Megaprojektes der Kollektivierung und Mechanisierung

der Landwirtschaft erwies sich als recht anstrengende und unrentable Übung für die ehemals privaten Bauern, besonders während der Anfangsphase. Worte wie „Opfer", „Heldentum", „Schicksal" (im korrekten Sinn kommunistischer Parteipolitik), „Zukunft" etc. fanden sich reichlich in den offiziellen Propaganda-*slogans* dieser Tage. Letztlich reflektierten sie eine Situation, die nicht sehr verschieden von der in einem Zwangsarbeitslager war. Folglich müssen wir diesen erbarmungswürdigen Status der Mitglieder der Landwirtschaftskooperative, der „Elterngeneration", wenn wir in der Begrifflichkeit der neu entstehenden neo-erweiterten Familie bleiben wollen, als einen Pushfaktor für die Migration in die Stadt während der Anfangsphase der Kollektivierung und noch bis in die späten sechziger Jahre hinein ansehen.

Sie selbst allerdings neigten dazu, in den Dörfern zu bleiben, sei es wie es sei. Einerseits wollten sie den ihnen verbliebenen Besitz nicht zurücklassen – ihr Haus im Dorf, das private Stück Land herum (bis zu 5 000 Quadratmeter); mitunter war auch privater Viehbestand erlaubt: Schafe, Ziegen, Schweine, Geflügel. Einen weiteren, nicht unwesentlichen Grund zu bleiben, lieferte die Erkenntnis, dass die Landwirtschaftskooperativen, gehasst wie sie zu Beginn waren, weitgehende Kompensation für die aus ihnen erwachsenen Nachteile in Form von schier unbegrenzten Möglichkeiten für verschiedenste Arten von Diebstahl bereitstellten, besonders von Futtermitteln für das eigene Vieh. Ein solches Gegenprojekt in der Nutzung der Landwirtschaftskooperative als öffentliches Terrain etablierte sich beinahe unmittelbar nach Inkrafttreten des staatlichen Sozialismus. Es fand seine tadellose Fortsetzung nach den Reformen von 1989 und dauert bis zum heutigen Tag an, wo im wahrsten Sinn des Wortes nur mehr die bloßen Skelette der Gebäude der Landwirtschaftskooperative übrig sind. Dieser Prozess wird von Creed in seiner detaillierten Studie (Creed, 1998) treffend als „Domestizierung der Revolution" beschrieben, deren Grundmechanismus auf „weichen Budgetzwängen" basiert. Bereits Kornai hat diese Art von Sicherung öffentlicher Ressourcen in seiner monumentalen Monografie (Kornai, 1996) fruchtbringend behandelt. So gab es genug Gründe, den verbleibenden privaten Besitz nicht zu verlassen, und zunehmende Gelegenheiten für seine Erweiterung in neuem sozialistischem Format, anstatt ihn gegen die Unsicherheit eines Lebens in der Stadt einzutauschen, beginnend mit einem gemieteten Zimmer in der urbanen Wüste. Im Gegenteil – es gab jeden Grund, im Dorf zu bleiben und die Jungen, die in die Stadt gegangen waren, zu unterstützen.

Dieser spontanen Strategie folgend, motivierten die Eltern ihre Kinder, in die Stadt zu gehen, um dort zu studieren und zu arbeiten, damit sie nicht wie sie auf den Feldern schuften müssten. Informanten beschrieben diese elterlichen Einflüsse folgendermaßen: „Unsere Eltern sagten damals (also in den fünfziger Jahren): ‚Geht in die Stadt, damit ihr Menschen werdet' *(da stanete hora)*; ‚Geht studieren, damit ihr nicht wie wir auf den Feldern schuften müsst!' *(da ne se mučite po nivite kato nas)*.

Die Unterstützungskapazität der Eltern erwies sich allerdings angesichts der ambitiösen Projekte, die die Stadt den neu angekommenen jungen Leuten vom Land auf-

drängte, bald als begrenzt. Ein städtisches Megaprojekt des Sozialismus war die Schwerindustrialisierung, die von der forcierten und umfassenden Ambition begleitet war, in die Modernität einzutreten. Diese beinhaltete den Wunsch nach einer eigenen Wohnung und Möbeln, einem Familienauto, die Nachfrage nach einer gehobenen Ausbildung für die bereits in der Stadt geborenen Kinder, die Befriedigung neuer Ansprüche hinsichtlich Kleidung und insgesamt dem Bedürfnis, den Vorgaben eines städtischen Lebensstils zu entsprechen, der undenkbar gewesen war, als man noch am Land lebte. Zu Höhepunkten des Jahres wurden die Sommerurlaube in den Ferienorten am Schwarzen Meer – und all diese neuen Wünsche mutierten schnell zu Notwendigkeiten.

Angesichts dieser nun auftauchenden und ständig steigenden Bedürfnisse der wachsenden jungen Familie reichte die Unterstützung der Eltern am Dorf bald nur mehr für eine einzige Familieneinheit in der Stadt. Das andere Kind oder die anderen Kinder wurden durch die Institution des Familienstreits ausgeschieden. Im typischen Fall basiert ein solcher Streit darauf, dass ein erwachsenes Kind deshalb ausgefiltert wird, weil „er/sie nicht auf uns hört, uns nicht hilft", weil es respektlos ist und sich nicht an der Arbeit auf dem Hof beteiligt. Auf diese Weise ergibt sich für die neo-erweiterte Familie tendenziell eine viel reduziertere Struktur, als es bei ihrer traditionellen, patriarchalen Vorgängerin der Fall war; und der Trend geht in Richtung sich weiterhin zahlenmäßig verringernder Generationen. Die neo-erweiterte Familie umfasst die Elterngeneration, bekannt als „Großvater und Großmutter im Dorf" *(djado i baba na selo)*, eine zweite Generation von neu angekommenen städtischen Migrantinnen und Migranten, repräsentiert durch die Familie von einem ihrer Kinder, und eine dritte – die erste in der Stadt geborene – Generation, die „Enkel" *(vnoutsite)*. Wenn wir uns das Ganze in Begriffen von Perioden von Geburt und Familiengröße ansehen, so bestand die erste Generation aus den in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren im Dorf zur Welt gekommenen Personen, von denen die meisten in typische, traditionell vielköpfige Familien mit vier und mehr Kindern hineingeboren wurden. Die zweite Generation der krisenreichen frühen vierziger und fünfziger Jahre wurde in Familien mit zwei bis drei Kindern geboren, während ihre eigenen Familien, gegründet in den Städten, statistisch nur mehr 1,5 Kinder haben, mit Tendenz zu einer weiteren Abnahme der Kinderzahl in der nächsten Generation. Parallel dazu ist ein krasser Anstieg der Scheidungsraten zu beobachten.

Eine ethnosemiotische Widerspiegelung dieser intergenerativen Verbindungs- und Abhängigkeitsbeziehungen innerhalb der neo-erweiterten Familie ist das Phänomen der „ruralurbanen Kompromissnamengebung" von Enkelkindern nach ihren Großeltern[7].

---

7 Der Kompromiss bei der „ruralurbanen Namengebung" besteht aus der Verbindung einer aus einer ausländischen (westlichen) Sprache stammenden Silbe mit einer bulgarischen. Ein Name wie DONIELLA kann hierfür als Beispiel dienen: Die Endung -ELLA hat einen internationalen, „romanischen" Klang, der mit einem Fragment des Namens der am Dorf lebenden Großmutter

Atomismus

Ein wichtiges Charakteristikum für die Periode des ruralurbanen Migrationsprozesses, wie auch für die Zeit nach 1989, ist, dass sich die der bulgarischen Mehrheitsgruppe angehörigen Akteure im ideologischen und physikalischen Raum als äußerst reduzierte soziale Einheiten bewegten, die den Rahmen der oben beschriebenen neo-erweiterten Familie nicht zu überschreiten schienen. Weder für die Migration selbst noch für die darauf folgenden „modernisierenden" Familienprojekte oder die Post-1989-Überlebensoperationen scheinen die ursprünglichen ländlichen Verwandtschaftsnetzwerke mobilisiert zu haben.

Ein solcher Befund ist recht überraschend, um nicht zu sagen schockierend, wenn man sich die eingeimpften Weisheiten und noch immer lebendigen Mythen über die Bedeutung der „starken bulgarischen Familie" und ihre rurale Verwandtschaftsbasis vor Augen führt. Nichtsdestoweniger haben vor allem die jungen Leute die Dörfer verlassen, und zwar sehr oft allein. Das alte Verwandtschaftsnetzwerk wurde durch ein neues, quasiverwandtschaftliches ersetzt, jenes der städtischen Beziehungen *(vruzki)*.

Die Institution der *vruzki* funktioniert im klassischen Fall auf *Peer-group*-Basis an den beiden wichtigsten sozialen Orten – dem Arbeitsplatz und der unmittelbaren Nachbarschaft. Da die überwiegende Mehrheit der Migranten und Migrantinnen in Hochhausblocks lebt, haben wir unter „unmittelbarer Nachbarschaft" die Eingangssektion *(vhod)*, von denen ein Hochhaus eine beträchtliche Anzahl haben kann, zu verstehen. Dieser Eingang wird zu so etwas wie der städtischen Version eines Dorfes und die Stiege *(ploštadkata)* zum Gleichnis des Dorfviertels *(mahala)*. Besonders im Herbst werden solche Parallelen zu einer Dorfgemeinschaft heraufbeschworen, wenn die Einwohner eines Eingangs eifrig damit beschäftigt sind, in ihrer Sektion des Hofes Vorräte für den Winter einzukochen.

Die Institution der Beziehungen ist nicht nur horizontal, sondern auch maßgeblich vertikal. Hier funktioniert sie auf einer Patron-Klientel-Basis, wobei an ehemalige ländliche bzw. verwandtschaftliche Verbindungen angeknüpft werden kann. So kann man sich zum Beispiel bei der Suche nach Unterstützung (um zu einer Wohnung zu kommen, zum *žitelstvo* oder einem anderen Vorteil) an einen ehemaligen Bewohner des Heimatdorfes wenden, der in der Zwischenzeit ein wichtiger Parteifunktionär oder Verwaltungsbeamter geworden ist.

---

kombiniert wird, nämlich „DON-", der Anfangssilbe des typisch bäuerlichen („primitiven", „altmodischen") Namens DONKA. Der rückständige Name wird so in seiner verkürzten Form hinter dem städtischen Klang des gesamten Namens versteckt – und auf diese Weise ist der Dorf-Stadt-Kompromiss erreicht: Die in der Stadt lebenden Kinder laufen einerseits nicht Gefahr, als „rückständig" angesehen zu werden, während andererseits den am Dorf lebenden Großeltern Respekt erwiesen wird, wenn auch in verkürzter Form.

Ein auffallendes Merkmal dieses Systems ist, dass, sofern Verwandtschaftsbeziehungen eine Rolle spielen, es sich dabei eher um angeheiratete Verwandte als um agnatische handelt. In diesem Sinn müsste man, um genau zu sein, für das Phänomen vielleicht nicht den Begriff „Nepotismus" verwenden, sondern einen, der eher auf den Gefallenaustausch mit den Brüdern der Ehefrau oder des Ehemannes *(šurobadžanaština)* hinweist.

Nach der Wende von 1989 und dem darauf folgenden ökonomischen Zusammenbruch der letzten zehn Jahre setzte die Land-Stadtfamilie lebhaft die Unterstützung der Stadtfamilien mit Nahrung fort – Stadtfamilien, muss man hinzufügen, die mittlerweile vorwiegend aus arbeitslosen oder frühzeitig pensionierten Personen mittleren Alters bestehen. Es können allerdings Zeichen einer Erneuerung des Systems beobachtet werden, und zwar in der ersten Migrantengeneration, die heute als „junge Pensionisten oder Pensionistinnen" in die Dörfer zurückkehren und dort den Platz ihrer sehr alten oder bereits verstorbenen Eltern einnehmen und die Wohnung in der Stadt ihren Kindern überlassen. Das System zeigt Anzeichen dafür, sich selbst zu reproduzieren – die aus der Vitalität des bulgarischen ländlichen Raumes herrührenden starken Wurzeln zeigen somit ihre Bedeutung für die Gegenwart. So gesehen liefert Bulgarien ein gutes Beispiel eines Land-Stadtkompromisses, der sich bis in die Moderne fortsetzt. Zusätzliche Komplexität erhält der Kompromiss, wenn man den Faktor der ethnischen Minderheiten miteinbezieht.

Demografie und Ethnizität

Ein spezielles Merkmal des bulgarischen Falls ist das, was man als Verstärkung ethnischer Grenzen durch demografische und arbeitsmarktpolitische Maßnahmen bezeichnen könnte (nach Barths klassischer Bezeichnung von 1969), die ihren Höhepunkt eben in jener Land-Stadtverschiebung gefunden hat, wie sie sich in der Zeit von der Mitte der fünfziger bis in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts vollzogen hat.

Wenn man sich die Entwicklung der Migrationsbewegung der sozialistischen Periode genauer ansieht, zeigt sich, dass sie zu einem beträchtlichen Teil von der bulgarischen Mehrheitsbevölkerung realisiert wurde. Die primäre Minderheit im Land – die bulgarischen Türken – machte diese Bewegung nicht mit, es sei denn, sie entschlossen sich, in die Türkei zu emigrieren. Dasselbe Muster zeigte sich bei den bulgarischen Muslimen (Pomaken) sowie bei den Roma, die einerseits in die von den Bulgaren verlassenen ländlichen Gebiete nachgesiedelt sind und andererseits ihre Anwesenheit in den Städten bewahrt haben und die traditionellen Romagettos *(mahalas)* noch erweitert haben.

Unter diesem Gesichtspunkt weist der Migrationsprozess deutliche ethnische Differenzen auf, weil es eben hauptsächlich die Bulgaren waren, die mit dem Beginn der Kollektivierung, Industrialisierung und Zentralisierung des Landes in den frühen fünfziger Jahren in die Städte zogen. Die großen muslimischen Minderheiten (Türken und Po-

maken) und die am Land lebenden Roma stiegen bereitwillig in die Landwirtschaftskooperative ein, wobei sie ihre dortige Tätigkeit bald mit anderen Beschäftigungen verbanden, die sich durch die neu entstehenden lokalen Zweigstellen der Fabriken und Minen ergaben. Im Gegensatz zu dem Verhaltensmuster der bulgarischen Mehrheitsbevölkerung geht die hier zustande kommende Arbeitsmigration über viel kürzere Distanzen, auf der Basis dessen, was innerhalb der nächsten Reichweite gefunden werden konnte, in eine nahe gelegene Mine oder Fabrik. Seit den siebziger Jahren konnte industrielle Arbeit im Heimatdorf selbst gefunden werden; diese Möglichkeit ergab sich durch im Dorf angesiedelte Töchterunternehmen von Fabriken.

Indem die Bulgaren in die Städte gingen und die großen Minderheiten nicht, kam es zur Ausbildung bzw. Erweiterung (vor allem im Nordosten) der drei großen konzentrierten Siedlungsgebiete der Minderheiten: das Rhodopengebirge (dort leben über 90 Prozent der Pomaken) sowie der Südosten und Nordosten des Landes, wo die türkische Bevölkerung homogene, enklavenartige Siedlungsgebiete bildete. Im Rest des Landes, besonders im Nordwesten an der Donau, ist die (bulgarische) Landbevölkerung stark überaltert, wohingegen die dort ansässigen und neu hinzukommenden Roma ein vitales demografisches Verhalten an den Tag legen. Dieses Muster der Minorisierung der ruralen Teile Bulgariens intensivierte sich durch die mit der ökonomischen Krise (1989–1999) einhergehende negative demografische Entwicklung noch weiter. Grob gesprochen verringerte sich die Bevölkerung von über acht Millionen am Beginn der Periode bis 1999 um rund eine Million. 700 000 emigrierten – junge, gut ausgebildete Bulgaren und Bulgarinnen gingen in den Westen, während türkische Familien in die Türkei emigrierten. 300 000 Personen betrug der Überhang der Verstorbenen gegenüber den Geborenen, und zu den Geburten trugen die Minderheiten, vor allem die Roma, überproportional bei.

Ethnische Grenzen

Die ethnische Differenzierung hinsichtlich der Land-Stadtmigration besitzt noch ein weiteres Merkmal, das mit der unzweifelhaften Erkennbarkeit ethnischer Grenzen in Verbindung steht: Die großen Minderheiten, Türken, Pomaken und Roma, haben spontan einen in Beziehung zu den Bulgaren gegenteiligen Migrationskurs eingeschlagen, der so auf demografischem Weg zu einer Verstärkung der ethnischen Grenzen geführt hat. Während Bulgaren seit den frühen fünfziger Jahren *en masse* vom Dorf in die Stadt zogen, blieben die großen Minderheitengruppen, wie oben festgestellt, in ihren Dörfern oder zogen in ein von der eigenen Gruppe bewohntes Gebiet. Die Migration in ein städtisches Umfeld passiert bei den großen Minderheiten, in erster Linie den bulgarischen Türken, typischerweise nur dann, wenn sie in die Türkei emigrieren. Das Migrationsmuster ins Mutterland ist tendenziell von dem in Bulgarien unterschiedlich, nämlich

stadtorientiert. Das traf bereits für die erste größere Migrationswelle nach dem Zweiten Weltkrieg zu, als 1950/1951 150 000 bulgarische Türken und Türkinnen in die Türkei gingen. Abgesehen von den Fällen, wo der Plan der türkischen Regierung, die Neuankömmlinge in den spärlich bevölkerten Dörfern des anatolischen Hochlands anzusiedeln, aufging, ließen sich viele dieser Migranten und Migrantinnen in den großen Städten wie Istanbul, Ankara, Izmir und Bursa nieder. In Bursa zum Beispiel, eine Stadt von mittlerweile fast zwei Millionen Einwohnern, findet sich die größte Konzentration von Pomaken in der türkischen Republik – dieselben Pomaken, die in Bulgarien eine so große Aversion dagegen besitzen, ihre isolierten Dörfer in den Rhodopen zu verlassen und in die Stadt zu ziehen, weshalb ihre urbane Präsenz in Bulgarien minimal ist.

Es ist an diesem Punkt nicht schwer zu erkennen, dass die demografische Behandlung ethnischer Grenzen mit ethnospezifischen Perzeptionen von Sicherheit und Unsicherheit in Beziehung steht. Die während der letzten zehn Jahre im Allgemeinen friedliche Koexistenz von Mehrheit und Minderheiten im Land überdeckt eine tiefer liegende Schicht von Misstrauen und Besorgnis. Diese tieferen Spaltungen treten in periodischen Abständen an die Oberfläche, wenn der bulgarische Nationalstaat Maßnahmen ergreift, die aus Unsicherheit und Ängsten bezüglich der Loyalität der großen Minderheiten, vor allem der bulgarischen Türken, ergriffen werden. Dieses unterschwellige Gefühl der Unsicherheit, diese solchen Aktionen zugrunde liegenden, irrationalen Verdachtsmomente führen unter anderem zu der oben erwähnten ethnisch gefilterten Wehrpflichtpolitik. Selbstverständlich finden sich in den Rängen der Armee- oder Polizeioffiziere kaum Angehörige dieser Minderheiten.

Das Gefühl der Unsicherheit von Seiten des Nationalstaates, geteilt von der Mehrheit der bulgarischen Bevölkerung, wird durch apokalyptische Vorstellungen eines demografischen Desasters wachgerufen, welches innerhalb weniger Jahrzehnte dazu führen könnte, dass die Bulgaren gänzlich verschwinden und das Land von Roma und Türken überrannt werden würde. Die jüngsten demografischen Daten sind sicherlich beunruhigend: massive Emigration der jungen Leute im reproduktionsfähigen Alter, fallende Geburtenraten und rapide Überalterung bei der bulgarischen Bevölkerung, steigende Sterbezahlen aufgrund des vermehrten Auftretens von letalen Krankheiten, steigende Selbstmordraten – all das ruft Existenzängste hervor, vor allem vor dem Hintergrund hoher Geburtenraten bei Roma und Muslimen.

Gleichzeitig ist nicht schwer zu erkennen, dass die beiden widersprüchlichen Wahrnehmungssysteme – der bulgarischen Mehrheit auf der einen, der großen Minderheiten auf der anderen Seite – von Unsicherheit, Besorgnis und Existenzangst einander potenzieren und zu einem möglichen finalen Konflikt aufschaukeln. Die spektakulärste diesbezügliche Erscheinung in jüngster Zeit war die Bulgarisierung der türkischen Namen in den Jahren 1984/85 und deren katastrophaler Ausgang im Sommer 1989. Es ist genug zu diesem Thema geschrieben worden, und ich sehe keine Notwendigkeit, es meinerseits hier weiter auszuschlachten. Dennoch will ich einen entscheidenden Aspekt erwäh-

nen, den ich für meine Argumentation für wichtig halte – das Phänomen der Massenpanik unter der türkischen Minderheit im Juni/Juli 1989. In weniger als zwei Monaten verließen über 300 000 bulgarische Türken und Türkinnen das Land, und die Zahlen wären unzweifelhaft noch viel höher gewesen, wenn der türkische Staat nicht am 14. August dieses schicksalhaften Jahres angesichts dieser Menschenflut die Grenzen geschlossen hätte.

Dabei muss man im Auge behalten, dass der Exodus auf einen Beschluss der Kommunistischen Partei Bulgariens unter der Leitung von Todor Živkov zurückzuführen und von permanenten Repressionen gegen die bulgarischen Türken begleitet worden war. Hinzu kam die nunmehr erteilte „Erlaubnis", wann immer sie es wünschten, das Land zu verlassen. Anstatt Ängste vor neuen Verfolgungen zu beruhigen, provozierten diese so genannten Liberalisierungen (zu dieser Zeit nicht ausgeweitet auf die bulgarische Bevölkerung), wie etwa die freie Ausstellung von auch international gültigen Reisedokumenten, wie es genannt wurde, im Gegenteil den Wunsch, um jeden Preis das Land zu verlassen. Ein Team von Wissenschaftern und Wissenschafterinnen des Soziologischen Instituts der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften analysierte das Phänomen unter dem Titel „Massenemigrationspsychose (Juni/Juli 1989)" und ließ die durch die Untersuchung gewonnenen Informationen über die Vorgänge direkt dem Politbüro zukommen. Das Material für diese Expressstudie wurde Tag für Tag und direkt vor Ort gesammelt. Der Bericht beschreibt einen Zustand von „eigentümlicher mentaler Desorientierung und einer allgemeinen Herabsetzung rationaler Motivation bei den flüchtenden Massen". Die Forscherinnen und Forscher berichteten von Menschen, die ihre Häuser, Tiere und Haushalte verließen, „angespornt durch einen kollektiven Impuls, der Zehntausende und Hunderttausende dazu veranlasste, das gewohnte Terrain einer stabilen, pragmatischen und rationalen Existenz zu verlassen und sich impulsiv in die beinahe totale Unsicherheit zu werfen".

Während bezeichnenderweise diese Flucht für die kommunistische Führung des Landes nicht mehr und nicht weniger als ein Massenwahn war, steht die Tatsache außer Zweifel, dass die bulgarischen Türken in einem Zustand der Panik aus dem Land flohen. Dieses Beispiel zeigt, zu welchen Höhen sich eine Spirale gegenseitigen Misstrauens und irrationaler Angst aufschrauben kann, und mag als Erklärung noch gewalttätigerer Erscheinungen, wie die in Bosnien und dem Kosovo, dienen. Wenn man sich die offensichtliche Stärke solcher unterschwelliger Gefühle von Unsicherheit und Angst vor Augen hält, werden die diversen Ausdrucksformen ethnischer Spaltung hinsichtlich Demografie und die ethnospezifische Haltung in vielen allgemeinen Bereichen – wie die Land-Stadtmigration – leichter verständlich. Denn wenn immer ein soziales Megaereignis das Land erschüttert – deren jüngste die kommunistische Periode an sich sowie die postkommunistischen Reformen gewesen sind –, stimmen die von der bulgarischen Mehrheit und von den großen Minderheitengruppen eingeschlagenen Kurse nicht überein. Die Mehrheit und die Minderheiten gehen mit gesellschaftsumwälzenden Ereignis-

sen in ihrer eigenen spezifischen Art und Weise um, die in ihrem Kern eine ethnospezifische Suche nach Sicherheit zum Ausdruck bringen.

Ausblicke

Dieser Beitrag hat gezeigt, dass es für eine gründliche Analyse der Transformationsprozesse im südöstlichen Europa nicht ausreichend ist, makrostrukturelle Daten zu erheben und zu bewerten. Das bulgarische Beispiel zeigt, dass man diese Ebene zwar nicht vernachlässigen darf, dass es aber gleichzeitig auch geboten scheint, in die nicht messbaren, „weichen" Zonen der Gesellschaft analytisch vorzudringen. Der Beitrag hat auch unterstrichen, dass Familie und Verwandtschaft in ihren dynamischen Veränderungspotenzialen automatisch in das Zentrum eines solchen Konzepts rücken. Familie und Verwandtschaft haben bereits bislang zu den zentralen Themenfeldern einer Historischen Anthropologie im südöstlichen Europa gezählt; es gibt keinen Grund, unter dem Eindruck des Zerfalls dieser traditionellen Formen des Zusammenlebens und der Solidarität davon in nächster Zukunft abzurücken. Denn Familie und Verwandtschaft werden in weiten Bereichen des südöstlichen Europa über die unmittelbare Transformationsphase hinaus eine konstitutive Rolle in der Lebensbewältigung der Menschen wie auch für die Gesellschaft spielen.

Übersetzt von Maria Habernig

Literatur:

Barth, Fredrik: Introduction. In: Barth, Fredrik (Hg.): Ethnic Groups and Boundaries, Oslo 1969, 9–39.

Creed, Gerald W.: The Bases of Bulgaria's Ethnic Policies. In: The Anthropology of East Europe Review 2/1990, 11–17.

Creed, Gerald W.: Agriculture and the domestication of industry in rural Bulgaria. In: American Ethnologist 22/1995, 528–548.

Creed, Gerald W.: Domesticating Revolution. From Socialist Reform to Ambivalent Transition in a Bulgarian Village, Pennsylvania 1998.

Demographic problem: Proceedings of the National Conference „The Demographic Problem in Bulgaria on the Threshold of the 21 c.", 10–11 November 1999, Sofia 1999.

Höpken, Wolfgang: Emigration und Integration von Bulgarien-Türken seit dem Zweiten Weltkrieg. In: Seewann, Gerhard (Hg.): Minderheitenfragen in Südosteuropa, München 1992, 359–377.

Höpken, Wolfgang: Die Ungeliebte Minderheit. Die Türken Bulgariens 1878–1993, München 1994.

Kaser, Karl: Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur, Wien-Köln-Weimar 1995.

Konstantinov, Yulian: An Account of Pomak Conversions in Bulgaria (1912–1990). In: Seewann, Gerhard (Hg.): Minderheitenfragen in Südosteuropa, München 1992a, 343–359.

Konstantinov, Yulian: Minority Name Studies in the Balkans – the Pomaks. In: Folia Linguistica 24,3–4/1992b, 403–433.

Konstantinov, Yulian: Food from the Village, Friends from Town: Current Health of the Bulgarian Rural-Urban Quasi-Extended Household. Lecture read to the Department of Southeast European History, University of Graz, 18 March, 1998, IAFR/NBU: http://www.nbu.bg/iafr.

Konstantinov, Yulian; Alhaug, Gulbrand: Names, Ethnicity, and Politics: Islamic Names in Bulgaria 1912–1992. Tromsø Studies in Linguistics 15, Oslo 1995.

Kornai, Janos: The Socialist System: The Political Economy of Communism, Princeton 1996.

Kostanick, Huey Louis: Turkish Resettlement of Bulgarian Turks 1950-1953, Berkeley-Los Angeles 1957.

Lockwood, William G.: The Peasant-Worker in Yugoslavia. In: Studies in European Society 1,1/1973, 91–111.

Mincheva, Stiliana: Mixed Marriages Between Bulgarians and Bulgarian Muslims – An Undesirable Event. In: Konstantinov, Yulian (Hg.): In and Out of the Collective: Papers on Rural Communities in the Former Soviet Bloc, Virtual Journal 2 (January 1999) http://www.nbu.bg/iafr.

Nelson, Daniel N.: Political Dynamics and the Bulgarian Military, Bonn 1990 (= Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien).

Nelson, Daniel N.: Balkan Imbroglio. Politics and Security in Southeastern Europe, Boulder 1991.

Poulton, Hugh: The Balkans: Minorities and States in Conflict, London 1991.

Sampson, Steven: The Social Life of Projects: Importing Civil Society to Albania. In: Hann, Chris; Dunn Elizabeth (Hg.): Civil Society: Challenging Western Models, London 1996, 121–143.

Sarides, Emmanuel: Ethnische Minderheit und zwischenstaatliches Streitobjekt: Die Pomaken (= Nordgriechenland. Ethnizität und Gesellschaft 11/1987).

Simic, Andrei: Kinship Reciprocity and Rural-Urban Integration in Serbia. In: Urban Anthropology 2,2/1973, 205–214.

Simic, Andrei: Popular Culture and Nationalism: The Crisis in Former Yugoslavia. Paper read to The Second International Conference on Contemporary Diaspora, March 1997, Tsukiba University, Japan.

Todorova, Maria: Imagining the Balkans, New York and Oxford 1997.

Kristina Popova

Jugend und Alter

Einleitung

Die historische Jugend- bzw. Altersforschung im südöstlichen Europa war ursprünglich vor allem mit der Tradition der ethnografischen Darstellung verbunden. In dieser wurde noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach den Altersverhältnissen innerhalb der Familie in der traditionellen ländlichen Gesellschaft gesucht. Es wurde auf Jugend und Alter auch in ihrer Bedeutung für die Machtverhältnisse im Haushalt und Erbsystem hingewiesen. In Bezug auf die verschiedenen jeweiligen Bräuche, die mit den wichtigsten Zäsuren und Übergängen (Geburt, Hochzeit und Tod) des Lebenslaufes verbunden waren, wurden auch die Merkmale des Älterwerdens interpretiert. Das wissenschaftliche Interesse für die kollektiven jugendlichen Aktivitäten in der Vergangenheit entwickelte sich auch in dieser ethnografischen Richtung: als Beschreibung verschiedener Bräuche und Rituale in den gemeinsamen Festen des Jahreszyklus, in welchen männliche und weibliche Jugendgruppen eine rituelle Rolle für die Öffentlichkeit spielten. Dabei wurde auch auf die gemeinsamen Orte des Jugendlebens hingewiesen, die eine zentrale Bedeutung für die Kontakte zwischen jungen Männern und Frauen hatten.

Die wissenschaftlichen Quellen für die ethnografischen Zugänge bestehen vor allem in den volkskundlichen Sammlungen aus dem ausgehenden 19. Jahrhundert. Es wurde vieles aufgrund verschiedener Umfragen über Sitten, Bräuche und Familienverhältnisse in den ländlichen Regionen gesammelt. Dieses wissenschaftliche Interesse hat zu bestimmten Vorstellungen und generalisierten Bildern von den traditionellen Gesellschaften auf dem Balkan geführt. Zusätzlich wurden auch (später) autobiografische Quellen für die Beschreibung des traditionellen Jugendlebens bzw. der Altersverhältnisse ausgewertet.

Eine andere Richtung der historischen Jugendforschung kommt aus der Tradition der Geschichte des nationalen Schul- bzw. Universitätswesens. Die Fragestellung war weniger an der Entwicklung neuer sozialer Verhältnisse zwischen den oder innerhalb der Generationen oder nach verschiedenen Erziehungsstrategien der Gesellschaft orientiert. Die Schule wurde kaum in ihrer Bedeutung für neue Jugendkulturen, sondern als eine zentrale Institution des nationalen Bewusstseins erkannt. Eng mit dieser nationalhistorischen Zielsetzung verbunden entwickelte sich auch die Geschichte der jugendlichen Teilnahme an den nationalen politischen und revolutionären Bewegungen im 19. Jahrhundert. Von dieser Tradition beeinflusst erscheint auch die Geschichte der revolu-

tionären sozialistischen bzw. kommunistischen Jugendbewegung, die sich besonders stark in der Geschichtswissenschaft der ehemaligen kommunistischen Länder der Region durchsetzte. In dieser Forschungsrichtung entstand das Bild einer rebellischen Jugend, die das 19. und 20. Jahrhundert prägte. Damit blieben auch viele neue Ansätze verschiedener Sozialwissenschaften der dreißiger Jahre, die die Generationenbeziehungen, die Jugendsprachen und die sozialen Typen der Jugendlichen zu erforschen begonnen hatten, fast ohne Kontinuität.

Vernachlässigt blieben viele andere Fragen der sozialhistorischen Jugendforschung: Demografie, historische Formen des Jugendlebens in verschiedenen sozialen Schichten (besonders der weiblichen Jugend), Formen der Generationenkonflikte, historische Zukunftspläne der Jugendlichen beider Geschlechter, Auseinandersetzungen von traditionellen und modernen Formen, Normen und Räumen des Jugendlebens bzw. ihr Nebeneinander. Noch weniger erforscht – wenn nicht überhaupt historisch unerforscht – blieben die Lebensformen der alten Menschen – sowohl in ihrer familiären Umgebung als auch im öffentlichen Bereich. Wie sich der Umgang mit alten Männern und Frauen ohne Familien in der Vergangenheit gestaltete, ist kaum bekannt.

Dieser Mangel an sozialhistorischer Jugend- bzw. Altersforschung hat das Entstehen widersprüchlicher Mythen ermöglicht. Aus der Tradition der Ethnografie gewinnt man das Bild einer paternalistischen gesellschaftlichen Ordnung. Der Tradition der politischen Geschichte folgend, war die Jugend immer rebellisch, immer bei der Avantgarde der nationalen Revolutionsbewegungen und den radikalen gesellschaftlichen Umbrüchen zu finden. In einer Region, in der das Alter offenbar ein sehr wichtiges soziales Merkmal war und in der die Tradition einer Gerontokratie mehrere Jahrhunderte überdauerte, ist allerdings über die spezifischen historischen Erscheinungen wenig bekannt. Es fehlt an vergleichenden Forschungen über die Jugendkulturen im südöstlichen Europa, besonders in der modernen Epoche, von denen sich Bilder verschiedener Tendenzen und Strömungen gewinnen ließen.

Dieser Beitrag beschränkt sich in weiterer Folge auf die historischen Jugendkulturen und Altersverhältnisse vornehmlich in den bulgarischsprachigen Gebieten.

I. Was bedeutete jung und alt? Die Begrifflichkeit

Wie bereits Ariès für Westeuropa nachwies, war auch im südöstlichen Europa die Begrifflichkeit für jung und alt sehr stark mit der sozialen Position verbunden. Einige Worte in den slawischen Sprachen für „jung“ wurden auch für die Position der Diener verwendet und solche, die höheres Alter bezeichneten, waren ursprünglich mit „Macht“ assoziiert.

Der Begriff „Jugend“ als Gesamtbegriff für eine Mehrzahl von Jugendlichen (*mladež*, *mladina*, *omladina*) war männlich geprägt und wurde ungefähr bis in die zweite Hälfte des

19. Jahrhunderts nur für die männliche Jugend verwendet. Noch zu dieser Zeit bildete sich in den administrativen Akten des Schulwesens der Ausdruck „die Jugend beider Geschlechter“ heraus. Aus diesem beide Geschlechter umfassenden Begriff entstand am Ende des 19. Jahrhunderts auch der für das 20. Jahrhundert geltende Begriff der gesamten Jugend.

Die Bezeichnung des Altersstandes war am Familienstand bzw. anderen sozialen Merkmalen orientiert und von außen nicht durch die biologischen Merkmale, sondern auch durch Kleidung, Frisur und Kopfschmuck sichtbar. Die Bezeichnung für ein junges Mädchen (*moma*) bedeutete gleichzeitig „unverheiratet“, die für den jungen Burschen (*ergen*) bezeichnete auch einen unverheirateten Mann.

Die für die älteren Personen benutzten Begriffe in der traditionellen Gesellschaft waren mit der sozialen Rangordnung verbunden. Nach der Familienposition wurde ein Mann *dedo* (Opa) genannt, nachdem sich der erste Sohn verheiratet hatte. Das passierte in der Regel im Alter von etwa 40 Jahren. Viel später in seinem Leben bekam er die Bezeichnung *starec* – wenn der letzte Sohn heiratete. *Dedo* und *starec* waren aber nicht immer mit Familienpositionen verbunden und bezeichneten auch die Autorität erwachsener, unverheirateter Männer.

Im 19. Jahrhundert wurde auch eine gewisse Zeit die Praxis gepflegt (bei der christlichen Bevölkerung im städtischen Bereich), sich einen Bart wachsen zu lassen, nachdem der Mann sein sexuell aktives Leben beendet hatte. Das war kein biologisches Zeichen, sondern eine vom sozialen Umfeld unterstützte Entscheidung eines Ehepaars, dessen Kinder sich bereits im Heiratsalter befanden, die die Autorität des Mannes als anständigen Christen in der Gemeinde verstärkte.

Im kirchlichen Bereich hatte sich die Altersbegrifflichkeit als Positionsmerkmal ebenfalls sehr tief etabliert, sogar institutionalisiert, und die Stabilität dieser Begrifflichkeit in außerkirchlichen Verhältnissen beeinflusst. In den slawischen orthodoxen Regionen wurden der Priester (*dedo pop*) und der Erzbischof (*dedo vladika*) unabhängig von ihrem Alter immer „*dedo*“ genannt. *Dedo Hadži*, ein Mensch, der Jerusalem besucht hatte, gehörte zur Ortselite. Dasselbe galt für die Nonnen, die als „*baba*“ (Oma) bezeichnet wurden. Im politischen Leben und Parteiwesen der jungen Nationalstaaten spiegelte sich diese Praxis auch im politischen Bereich wider. Der Parteichef wurde manchmal auch „*dedo*“ genannt, sogar bei den Sozialdemokraten, wie beispielsweise der Gründer der bulgarischen sozialdemokratischen Bewegung Dimitar Blagoev, der am Ende des 19. Jahrhunderts *dedo Blagoev* unter den Anhängern der Sozialdemokratie genannt wurde.

Das hohe Alter wurde in Verbindung mit der Arbeitsfähigkeit und der sozialen Position wahrgenommen. Die alten Menschen, die nicht mehr leistungsfähig waren, wurden oft mit den Kranken und Behinderten gleichgestellt. Ihre Autorität in und außerhalb der Familie war auch sehr stark von anderen gesellschaftlichen Leistungen abhängig: Teilnahme an Handwerks- und Gemeindeeinrichtungen sowie an der Organisation von kirchlichen und Bildungseinrichtungen. Dies war besonders als Ergebnis der Reform-

zeit im Osmanischen Reich (*Tanzimat*) der Fall, als sich ein Raum für das öffentliche Leben und für Einrichtungen der christlichen Bevölkerung öffnete – ein breites Feld für unbezahlte ehrenamtliche Aktivitäten älterer Personen, die die dafür nötige freie Zeit hatten. Die osmanische Staatsbürokratie, wie auch die religiösen Institutionen, kannte selten einen Rücktritt wegen hohen Alters (außer im Falle einer schweren Krankheit). Äbte in Klöstern, Priester in den Kirchen, Richter in den osmanischen Gerichten usw. konnten im Dienst bleiben, solange sie leistungsfähig waren. Alte Meister und Händler bewahrten ihre Autorität durch zunehmendes Engagement in Gemeinde, Kirche und Wohltätigkeit.

Wohlhabende ältere Personen – Männer wie auch Frauen – wurden im 19. Jahrhundert oft als Wohltäter in der Kirchenmalerei dargestellt. In diesem Kontext konnte sich das Verehren des höheren Alters in breiteren gesellschaftlichen Kreisen durchsetzen; doch typisch war das vorwiegend für die Zeit um die Mitte bzw. der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

II. Die demografischen Daten, Heirat und Sonderwege

Ungefähr bis in die Mitte der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts bildete die junge Generation im südöstlichen Europa quantitativ noch die Mehrheit der Bevölkerung. Die jeweiligen durchschnittlichen Geburtenraten der Balkanländer waren mit rund 40 die höchsten (neben Osteuropa) in Europa. Schon am Ende der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts waren sie stark gesunken, blieben aber noch die höchsten (Mišajkov, 1941: 122):

Tabelle 1: Geburtenraten im südöstlichen Europa

Griechenland	28,1
Rumänien	31,5
Jugoslawien	28,9
Bulgarien	25,6

Ein Vergleich mit dem übrigen Europa lässt die Unterschiede hervortreten (Mišajkov, 1941: 122):

Tabelle 2: Geburtenraten im westlichen Europa

Deutschland	19,0
Österreich	13,1
England	14,8
Italien	22,2

Wie bei allen Durchschnittsdaten weichen regionale Erhebungen von ihnen ab. Es gab Regionen, wo die Geburtenraten noch in den dreißiger Jahren über dem Wert 40 lagen, und Regionen (vor allem Städte) mit einem Wert von 12 oder 13. Der demografische Übergang, der zu einem anderen quantitativen Verhältnis zwischen den Generationen führte, setzte im südöstlichen Europa mit einem Abstand von 30 bis 40 Jahren ein.

Nach den Volkszählungen aus den dreißiger Jahren war ungefähr die Hälfte der Bevölkerung in den Balkanländern unter 20 Jahre alt (Mišajkov, 1941: 72):

Tabelle 3: Die Bevölkerung unter 20 im europäischen Vergleich

Balkanländer:	%	Zentraleuropa:	%
Türkei	48,1	Österreich	30,6
Rumänien	46,6	Ungarn	37,2
Jugoslawien	43,9	Deutschland	30,8
Bulgarien	42,8		
Griechenland	43,2		

Der Anteil der Bevölkerung in einem höheren Alter (über 60 Jahre) in den Balkanländern war viel niedriger als in den anderen Teilen Europas (Mišajkov, 1941: 72):

Tabelle 4: Bevölkerung über 60 im europäischen Vergleich

Balkanländer:	%	Zentraleuropa:	%
Türkei	5,3	Österreich	12,3
Rumänien	6,6	Ungarn	9,7
Jugoslawien	8,2	Deutschland	12,0
Bulgarien	7,7		
Griechenland	8,9		

Die demografischen Daten aus den dreißiger Jahren bilden nur ein Orientierungsbild. Sie verallgemeinern die groben Unterschiede und dazu sind sie auch – was die Daten über die älteren Generationen betrifft – nicht ganz verlässlich: die Demografen weisen darauf hin, dass die Daten aus dem 19. Jahrhundert nicht immer zuverlässig sind und dass viele alte Leute in den ländlichen Gebieten ihr Geburtsjahr nicht ganz genau wussten. Was für die demografischen Daten zutrifft, gilt auch für jene hinsichtlich biologischer Entwicklung und Geschlechtsreife im 19. Jahrhundert. Nach solchen Angaben trat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die erste Monatsregel der Mädchen auf dem Lande mit 15 Jahren, in der Stadt mit 12–13 Jahren ein (Basanovič, 1892: 32). Trotz späterer Geschlechtsreife sahen die Mädchen ländlicher Gebiete oft reifer aus; in den städtischen Kulturen des 19. Jahrhunderts mussten junge Mädchen die äußerlichen Merk-

male ihrer Reife verbergen. Dagegen wurden sie viel später zu alten Frauen. Nach ärztlichen Beobachtungen aus der Zwischenkriegszeit alterte eine Frau auf dem Lande nach ihrer Heirat sehr rasch: Sie verwandelte sich durch schwere Arbeit, viele Geburten und Mangel an medizinischer Versorgung vom „Mädchen“ fast direkt in eine „Oma“. Nach dem Tod eines Kindes schwarz angezogen, was bei der damaligen hohen Kindersterblichkeit häufig war, war ihre Jugend für sie und ihr Umfeld lang vorbei.

Nach den demografischen Angaben der zwanziger und dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts heiratete mehr als die Hälfte der Frauen im Alter von 18 bis 20 Jahren und mehr als jene der Männer zwischen 20 und 25 Jahren. Im 19. Jahrhundert war dieses Alter im Durchschnitt sicherlich niedriger, wobei sich aber in manchen Regionen das Heiratsalter der Frauen bis zum 25. Lebensjahr erstreckte. Diese Praxis wurde wirtschaftlich erklärt: Der Haushalt bemühte sich, das erwachsene Mädchen so lang wie möglich als Arbeitskraft zu behalten.

Das niedrigere Heiratsalter war ein wichtiges Merkmal für das Jugendleben, weil Heirat das soziale Ende der Jugend bedeutete. Beinahe alle spezifisch jugendlichen Aktivitäten beider Geschlechter waren mit der Heirat vorbei. Die demografischen spezifischen Besonderheiten der Region lassen sich mit Hilfe des Interpretationsmodells der so genannten Hajnal-Linie erklären. Dieses unterscheidet zwischen zwei Familienmustern in Europa: östlich und westlich von der Linie St. Petersburg – Triest. Die für das Jugendleben relevanten Merkmale des Ostens in diesem Modell sind sehr wichtig: Das waren das niedrigere Heiratsalter und die Patrilokalität, die für das junge Paar keine ökonomische Selbstständigkeit brachte. Der Gesindedienst, den die meisten Jugendlichen beider Geschlechter in Westeuropa praktizierten und der einen wichtigen Teil der Jugendzeit darstellte, war in vielen traditionellen Gesellschaften des südöstlichen Europa viel seltener und prägte die Jugendzeit in den ländlichen Gebieten nicht. Ein weiterer Unterschied, der zu diesem Interpretationsmuster gehört, war eine höhere Bedeutung der Jungfräulichkeit, die für die junge Braut in weiten Bereichen des südöstlichen Europa eine wichtige Bedingung für die Eheschließung war. Das niedrigere Heiratsalter, der höhere Wert der Jungfräulichkeit und die geringere Verbreitung des Gesindedienstes für die Jugendlichen waren die wichtigsten Unterschiede, die hier im Vergleich zum Westen die Jugendzeit prägten.

Dabei war auch der Anteil der Unverheirateten sehr niedrig. Eine unverheiratete Frau in einem Ort wurde in Chroniken bzw. Erinnerungen mit ihrem Namen und der Ursache, warum sie ledig blieb, erwähnt. Die einzige Möglichkeit, eine (unerwünschte) Ehe zu vermeiden, war für die jungen Leute beiderlei Geschlechts der Eintritt in ein Kloster. Nach der kirchlichen Tradition durfte sich niemand in eine solche Entscheidung einmischen. Aber eine eigenständige Entscheidung zu treffen, war schwierig, weil eine solche als Familienangelegenheit betrachtet wurde. Bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert wurde die Entscheidung, in ein Kloster einzutreten, in vielen wohlhabenden christlichen Familien stark unterstützt. Im 19. Jahrhundert war dieser Weg in den meisten Fällen eine

Lösung für Waisen. Für viele Jugendliche bedeutete dies auch einen Zugang zu höherer Bildung: In den größten Klöstern herrschte das Prinzip vor, dass alle, die dort lebten, eine Klosterschule besuchen mussten. In den Frauenklöstern waren die wenigen Frauen, die lesen und schreiben konnten, und die Lehrerinnen der ersten Generation in den um die Mitte des 19. Jahrhunderts gegründeten weltlichen Mädchenschulen oft junge Frauen, die als Zöglinge solcher Frauenklöster eine elementare Ausbildung genossen hatten. Für sie hatte sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch die Möglichkeit für eine weitere Ausbildung (vor allem in Russland) bzw. für eine weltliche Karriere in der Schule eröffnet. Wegen der sozialen Herkunft der ersten Generationen von Lehrerinnen wurde von ihnen erwartet, dass sie sich nicht verheirateten, solange sie ihren Beruf ausübten (es gab heftige Auseinandersetzungen in den Achtzigerjahren, ob verheiratete Lehrerinnen unterrichten durften).

Für die männliche Jugend christlicher Herkunft bildete der Janitscharendienst in der osmanischen Armee alternative Möglichkeiten. Diese staatliche Praxis, männliche Jugendliche der christlichen Bevölkerung für die Rekrutierung von Elitetruppen gewaltsam heranzuziehen, entwickelte sich als eine Art Steuer – die so genannte *Devşirme*. Dieses Rekrutensystem wurde im 14. Jahrhundert vom Sultan Murad I. eingeführt, und im 17. und 18. Jahrhundert wurden nur Burschen christlicher Herkunft dafür herangezogen. Die Jungen wurden im Alter zwischen 12 und 19 Jahren ihren Eltern weggenommen, islamisiert und als professionelle Soldaten ausgebildet. Die näheren historischen Forschungen weisen auf die Vielfältigkeit der Wahrnehmung des Janitscharenwesens in verschiedenen Gebieten des osmanischen Europa und in verschiedenen Zeiträumen hin. Für viele Familien war dieser Abschied von einem Sohn fast gleichbedeutend mit seinem Verlust, denn die Familie verlor jeden Kontakt mit ihm. Trotzdem bedeutete dies für manche eine Existenzgrundlage und eine sicherere Zukunft. Bis zur *Tanzimat*-Ära war dies beinahe die einzige Möglichkeit für einen jungen Mann christlicher Herkunft, eine Karriere im osmanischen Herrschaftssystem zu machen.

III. Saisonarbeit und Dienstmädchen

Die Mehrheit der Jugendlichen im 19. Jahrhundert, vor allem aber der weiblichen, verbrachte ihre Jugendzeit bis zur Heirat in ihrer Familie. Für die weibliche Jugend gab es geringere Möglichkeiten, das elterliche Haus für längere Zeit zu verlassen. Es gab aber auch hier verschiedene Anlässe dafür: der Tod eines Elternteils bzw. beider Eltern oder die Krankheit anderer Familienmitglieder. Oft trat der Fall ein, dass für einige Tage bzw. Wochen junge Mädchen für bestimmte Saisonarbeiten, meistens in Gruppen aus bestimmten Orten, herangezogen wurden. Für die Mahd auf den Großgrundbesitzungen (*çiftlik*) in den europäischen Teilen des Osmanischen Reiches wurden größere Gruppen von Mädchen und Burschen aus verschiedenen Regionen beschäftigt. Daraus entfalte-

ten sich im 19. Jahrhundert viele lokale Traditionen der Saisonarbeit, die mit den großen *Çiftliks* verbunden waren. Sie wurden in Gruppen, in so genannten *četi*, von einem Mann, dem so genannten *seimen* (türk. *segmen*), der für sie die Verantwortung übernahm, organisiert. Für solche Formen der Saisonarbeit verbreiteten sich einheitliche türkische und griechische Bezeichnungen für Mägde und Knechte: *argati* (griech.) und *izmekjari* (türk.). Die Benutzung slawischer Bezeichnungen (*ratai*, *ratajkini*) war dagegen eher mit einem längeren Aufenthalt in einem fremden Haushalt verbunden.

Gesicherte Daten für die Anstellung von Dienstmädchen und Mägden gehen bis in die Zeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts und des Anfangs des 19. Jahrhunderts zurück. Die Mädchen wurden nach ihrem Alter bzw. ihrer Leistungsfähigkeit entlohnt, oft wurde direkt vom Hausherrn an den Vater des Mädchens gezahlt. Das minimale Alter für eine Anstellung war ca. 10 Jahre, gesucht wurden aber Mädchen zwischen 14 und 20 Jahren. Am Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte sich in manchen Orten diese Praxis zur Regel. Ein solches Zentrum, wo sich über 70 Prozent der Dorfmädchen in den Dienst verdingten, war das Dorf Vakarel (ca. 40 km von Sofia). Aus diesem Dorf gab es Dienstmädchen in weiten Regionen des südöstlichen Europa (in Belgrad etwa) oder noch ferner: in Istanbul, Budapest, Rom usw. Im Unterschied zu dieser lokalen Kultur des Dienstes war diese Praxis in den meisten Orten der Region viel schwächer verbreitet: Bis in die zwanziger Jahre gingen nicht mehr als 20 Prozent der Mädchen in den Dienst, in vielen Dörfern noch weniger. Erst mit der Entwicklung der Hauptstädte zu Großstädten in den dreißiger Jahren entstand ein neuer Zusammenhang zwischen der Nachfrage nach Dienstmädchen, der finanziellen Not der meisten ländlichen Haushalte nach dem Ersten Weltkrieg und der stärkeren kulturellen Integration der Dörfer in die moderne Gesellschaft. In den dreißiger Jahren war es für die weiblichen Jugendlichen vieler Regionen schon ein prägendes Merkmal des Jugendlebens, eine gewisse Zeit als Dienstmädchen zu verbringen.

IV. Jugendliche Räumlichkeit – Räume der ländlichen Jugend

Das öffentliche Leben der dörflichen Jugend war durch zahlreiche Bräuche geregelt, die einerseits viel Raum für ihre Aktivitäten voraussetzten, andererseits blieben diese Aktivitäten so stark wie möglich unter der Kontrolle der Erwachsenen. Viele dieser Bräuche waren ein Teil der gesamten rituellen Kultur der Gemeinschaft; ihre Bedeutungen waren für das Zusammenleben der ganzen Gemeinschaft wichtig. Noch mehr: diese Aktivitäten hatten ihre symbolische Bedeutung für Gesundheit, Fruchtbarkeit, Ertrag usw. und waren mit symbolischer Bedeutung für ein breiteres Umfeld belegt. Die kollektiven jugendlichen Bräuche waren nach den Geschlechtern strukturiert und getrennt, auch wenn Burschen und Mädchen sie zusammen praktizierten. Die verbreitetste Bezeichnung der Burschenschaften war *četa* oder auch *družina*, *drugari* (Freunde). Die Bezeichnungen waren aber nicht feststehend, und sie galten oft nicht nur für jugendliche Gruppen.

Fester wurden diese Bezeichnungen, wenn es neben diesen rituellen Vorgängen auch andere gemeinsame Tätigkeiten gab. Öfter wurden diese Gruppen nach den jeweiligen Festen oder Bräuchen benannt: *koledari, survakari, kukeri, babugeri, rusali* usw. Die meisten waren auf die Winterperiode (um das Weihnachtsfest) konzentriert und wurden abends praktiziert. Die Burschen wurden von einem Älteren (manchmal von einem jungen verheirateten Mann) angeführt, gingen von Haus zu Haus, sangen Lieder und empfingen Geschenke: Brötchen, Walnüsse, Maroni, Obst u. a. Später wurde auch Geld gegeben, das manchmal der Kirche oder einer Gemeindeeinrichtung (Schule, Bibliothek) übergeben wurde. Dieselben Burschengruppen versammelten sich auch am Morgen des 6. Jänner, um das in den Fluss geworfene Kreuz aus dem kalten Wasser zu holen. Dann wurde auch wieder Geld gesammelt und vielfach der Kirche geschenkt. In solchen Fällen wurde in den Kirchenbüchern die „gesamte Jugend" des Dorfes erwähnt, die diese kollektive Gabe der Kirche vermachte.

Obwohl in den ethnografischen Beobachtungen fast nur diese rituellen Funktionen der Burschenschaften erwähnt wurden, waren auch andere Aktivitäten für das soziale Leben der männlichen Jugendgruppen prägend. Die Bräuche waren eher eine Möglichkeit, jugendliche Lebensformen unter Kontrolle zu halten. Die männlichen Jugendgruppen verfügten über einen breiteren Raum als weibliche und einige Macht. Eine wichtige Funktion war, die Ehre der jungen Männer zu verteidigen; das konnte gegen eine Burschengruppe eines anderen Dorfes gerichtet sein, aber manchmal auch gegen andere Dorfbewohner. Wenn ein Mitglied der Gruppe beleidigt wurde – beispielsweise von einem Mädchen öffentlich spöttisch als unerwünschter Ehepartner bezeichnet –, sollte es die Gruppe verteidigen. Die Burschen konnten spöttische Lieder vor ihrem Haus singen und sogar andere Heiratsmöglichkeiten verhindern. Neben der Kontrolle der Erwachsenen über Heiraten in einer Dorfgemeinschaft war auch die Kontrolle und die Solidarität der Gruppen männlicher Jugend wichtig.

Die Gruppen weiblicher Jugend wurden *družki* (Freundinnen) oder nach einem bestimmten Fest (*lasarki*) genannt. Ihre rituellen Aktivitäten konzentrierten sich auf die Osterzeit. Viele dieser Rituale waren mit der Perspektive der Heirat verbunden, und es war auch eine sanktionierte Möglichkeit, öffentlich davon unter Gleichaltrigen zu sprechen und persönliche Wünsche bzw. Enttäuschungen indirekt auszusprechen. Die Mädchen versammelten sich, brachten Blumensträuße, gebundenes Obst oder Ringe, benannten die Gegenstände nach dem Namen eines Mädchens und versuchten zu erraten, welchen Mann jedes Mädchen heiraten wird. In manchen Regionen wurden solche Bräuche bei den Winterfesten praktiziert, wobei das Ritual auch von einem Mädchen angeführt wurde. Durch Zustimmung, Lachen und Spott wurden viele Informationen ausgetauscht. In engeren Kreisen wurden auch Jugendgeheimnisse erzählt, was eine wichtige soziale Funktion weiblicher Jugendgruppen und sozialer Kontrolle von weiblicher Seite darstellte.

Es gab auch Räume, wo sich die sonst geschlechterspezifisch gesondert organisierte

Jugend treffen durfte. Außer Festen und den mit ihnen verbundenen Ringtänzen gab es Möglichkeiten, Interaktionsräume zwischen Arbeit und Unterhaltung zu bilden: Zu den traditionellen Arbeitspflichten der Mädchen gehörte das Wasserholen. Die Mädchen versammelten sich beim Warten zum Wasserholen, und auf dem Weg zum Brunnen oder Wasserbecken wurden sie oft von den Burschen angesprochen. Wasser einem Burschen zum Trinken zu geben, wurde als ein Zeichen wahrgenommen. Diese Funktion übernahm auch eine Art „Spinnstube" *(sedenki, tlaki)*. Sie war bei der christlichen wie auch bei der muslimischen Jugend sehr stark verbreitet: Junge Mädchen versammelten sich am Abend, um zusammen zu arbeiten, wobei in der Regel auch eine erwachsene Frau dabei war. Im Sommer wurden die Fenster weit geöffnet, um das Singen der Mädchen weit zu hören. Zu solchen Veranstaltungen kamen auch die Burschen, sie halfen manchmal ein bisschen bei der Arbeit, wobei diese Hilfe eher den Anlass für einen Kontakt darstellte. Das Ziel war, Kontakte in einer nicht so rituellen Form wie bei Ringtänzen oder Festen zu ermöglichen.

Die traditionellen Formen des Jugendlebens starben mit den Modernisierungs prozessen nicht völlig aus. Viele dieser Formen wurden von der Schule bzw. vom modernen Vereinswesen übernommen. Die meisten verloren aber ihre Funktion oder integrierten viele neue Momente. Übergangsformen existierten lange Zeit in den Kleinstädten und größeren Dörfern; in den Großstädten gab es eine andere Kontinuität zwischen traditionellen städtischen Jugendkulturen und solchen der modernen Großstadt.

Der modernisierungsbedingte Wandel der Jugendkulturen im ländlichen Bereich lässt sich in zwei verschiedenen Phasen beobachten. Die erste ist die Ebene der lebensbiografischen Erinnerung an die Jugendzeit. Man kann ein fast einheitliches Motiv der nostalgischen Einstellung der Jugendzeit gegenüber beobachten. Kindheit und Jugend wurden meistens in engeren traditionellen dörflichen Verhältnissen und Räumen verbracht. Früher oder später wurden aber auch die Jugendlichen, vorwiegend die männlichen, in ihrem Leben mit vielen neuen Wahlmöglichkeiten oder mit den modernen Räumen und Institutionen konfrontiert, die oft als fremd wahrgenommen wurden. Für einige Generationen blieb die Kinder- bzw. Jugendzeit einer vergangenen, traditionellen Epoche zugeordnet, das Leben als Erwachsene erfolgte in einer neuen, unsicheren und modernen Welt. Dieser Übergang machte die Nostalgie nach der Jugendzeit zu einer nach der verlorenen traditionellen Welt. So entstanden am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts zahlreiche Liedermotive, die diese Nostalgie nach der Jugendzeit als Leiden des Übergangs ausdrückten.

In einer weiteren Phase begann sich auch die Jugendkultur auf dem Land, besonders nach dem Ersten Weltkrieg, grundsätzlich zu verändern. Aufgrund längeren Schulbesuchs, des Militärdienstes und einer Handwerkslehre entstanden andere Umgangsformen. Kollektive Bestrebungen der Jugend, sich von den anderen Generationen zu unterscheiden bzw. sie durch soziale Leistungen zu überholen, prägten das Jugendleben in der Zwischenkriegszeit und brachten viel Neues mit sich. Moderne Kleidung, Exkursio-

nen, Abstinenz und moderne Hygiene brauchten eine starke gegenseitige Unterstützung der Gleichaltrigen, was ein Generationsbewusstsein stiftete. So entstand in den dreißiger Jahren als eine erste Generationsgefühl tragende Dorfjugend der so genannte „Jahrgang 20", der eine neue Jugendkultur auf dem Lande schuf.

V. Die städtische Jugend

Einerseits war in den traditionellen Gesellschaften im südöstlichen Europa die Jugend eine untergeordnete Lebensphase, gleichzeitig war sie eine – besonders für die städtische Jugend – der höchsten räumlichen Mobilität. Die jungen Männer durften als Gesellen, als Wanderarbeiter (*gurbeči*), als wandernde Mönche (*taxidiote*) oder später als Schüler und Studenten weit wandern. Bei fast allen diesen Wanderungen blieben sie aber die meiste Zeit mehr oder weniger unter der Kontrolle der Älteren: Verwandte, Meister, Lehrer, Bischöfe, Äbte usw. Es war üblich, das ausgedehnte Territorium des Osmanischen Reiches zu durchwandern: Istanbul und die anderen Großstädte sowie die weit entfernten Klöster boten bessere Chancen. Viele Männer, die Handwerk oder Handel betrieben, verfügten über Grundkenntnisse in mehreren Umgangssprachen des europäischen Reichsteiles: Türkisch und Griechisch, Vlachisch und Albanisch und slawische Sprachen. Diese Sprachen zu beherrschen, war auch für eine geistliche Karriere notwendig. Ein junger Mönch in den größeren orthodoxen Klöstern wurde auf solche Sprachkenntnisse geprüft: Er musste Griechisch, Serbisch und Altbulgarisch lesen können und um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch ein bisschen Französisch und Deutsch, denn sonst konnten weder Handel noch das Netzwerk orthodoxer Klöster funktionieren. Die Schüler, die eine Kloster- bzw. Kirchenschule besuchten, wurden auch auf ein Handwerk vorbereitet. In vielen hagiografischen Texten bzw. Autobiografien von Geistlichen wird erwähnt, dass diese auch ein Handwerk gelernt hatten. Die Lehre begann im Alter von etwa 7 Jahren, für manche Handwerke nach 12 Jahren, für Maurer nach 14 bis 15 Jahren. In manchen Städten wurden auch Mädchen von 12 bis 13 Jahren in eine solche Lehre geschickt, damit sie eine feine Handarbeit (Seidenstickerei) erlernten. Nach den hagiografischen Quellen aus dem 16. Jahrhundert war es üblich, den Sohn außerhalb des Elternhauses in eine Handwerks- bzw. Handelslehre zu schicken sowie ihm eine elementare Ausbildung in einer Klosterschule zu geben. Solche biografische Trends findet man in Lebensbeschreibungen von jungen Männern, die später als Heilige betrachtet wurden; dies war auch noch im 19. Jahrhundert üblich. Handwerk und elementare Klosterschule bildeten vielfach den Anfang der Biografien von späteren Staatsmännern, Wissenschaftern usw. Nach einer Verordnung des Sultans Mustafa III. von 1774 wurden die Zunftorganisationen (*esnaf*) reglementiert, und das führte zu einem höheren Druck auf die Lehrlinge und Gesellen. Gleichzeitig stabilisierten sich die Handwerksinstitutionen nicht nur im wirtschaftlichen Bereich, und sie wurden zu den wichtigsten sozial tra-

genden städtischen Einrichtungen. Mit der Erweiterung des Marktes im Osmanischen Reich im 19. Jahrhundert wurde die Ausbeutung der jungen Leute im Handwerk immer stärker.

Die jugendlichen Lebensformen in der Stadt wurden von der so genannten *mahala* (Stadtteil, Bezirk) geprägt. In der osmanischen Zeit waren die Städte oft ethnisch bzw. nach Religionen strukturiert. In den verschiedenen *mahalas* bildeten sich Burschengruppen, die oft mit den Nachbargruppen zusammenstießen. Dies passierte auch, wenn die Stadtteile sich nicht ethnisch unterschieden: Der Junge aus einer anderen *mahala* galt als ein Feind. Merkmale dieser durchaus männlichen Jugendsubkultur wurden bis zum Zweiten Weltkrieg bewahrt und sogar in sozialistischer Zeit weitergeführt; durch Schulgebäude und später Kinos gab es eine gewisse Kontinuität der Treffpunkte. Ein wichtiger Kontinuitätsträger war die Jugendsprache, die von Generation zu Generation tradiert und bereichert wurde. Das Entstehen einer eigenen Jugendsprache als Phänomen der Großstadt wurde am Anfang des 20. Jahrhunderts erstmals registriert, nach dem Ersten Weltkrieg wurde dies zu einem wichtigen Problem der Generationenbeziehungen. Die alte Bezeichnung der Jugendsprache als „*tarikat*sprache“ (türk. Gruppe) weist auf ihre ältere soziale Wurzel hin. Sie wurde als Merkmal eines Generationsbruchs interpretiert und prägte den Umgang in den neuen Jugendräumen, wie Straßen, Kinos, Fußballplätze usw.

VI. Der individuelle Raum der Jugendlichen

Einen individuellen Raum dem Jugendlichen in seinem Elternhaus zur Verfügung zu stellen, war in den traditionellen Gesellschaften kaum üblich. Wer die Einsamkeit suchte, fand sie gewöhnlich außerhalb des Hauses, in der Natur. Das Jugendzimmer entstand vor allem im Zusammenhang mit dem Schulwesen, das sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts besonders verbreitete. Seine Wurzel ist wahrscheinlich in der Klosterzelle zu suchen und war Ergebnis des Einflusses europäischer Praxis, die Studenten und Schüler mitgebracht hatten.

Das frühe Jugendzimmer war nach lebensgeschichtlichen Ausführungen sparsam eingerichtet und war mit der Sorge um sich selbst sowie mit der Möglichkeit von individueller schriftlicher Leistung verbunden. Aus solchen Beschreibungen gewinnt man den Eindruck, dass es nicht selten beinahe oder gänzlich unausgestattet blieb. Für andere Jugendliche war dieser Raum eher ein Refugium vor der väterlichen Autorität: „Zur türkischen Zeit versteckte ich mich vor meinem Vater in einem kleinen Zimmer, und dort schrieb ich …“, schreibt der Schriftsteller Ivan Vazov (geb. 1850). „… Meine Mutter trat in mein Versteck in meiner Abwesenheit ein und las das, was ich geschrieben hatte. Nach dem Abendmahl ging ich wieder in mein Zimmerchen arbeiten, aber oft verbrannte die Kerze und ich blieb im Dunkeln. Darum guckte manchmal meine Mutter ins kleine

Zimmer, ob ich eine Kerze habe, wenn nicht, besorgte sie eine kleine Laterne und legte sie auf den Tisch für mich." (Vazov, 1993: 13) Auch noch 1878, zur Zeit des Berliner Kongresses, war sogar in den Städten das Jugendzimmer eine Seltenheit. Ekaterina Karavelova (geb. 1860, später Ehefrau des liberalen Politikers Petko Karavelov) beschreibt die Einrichtung ihres Zimmers als 18-jähriges Mädchen in ihrem Elternhaus in Rusčuk 1878 nach ihrer Rückkehr aus Russland: „Am Morgen kaufte ich mir ein Bett, einen Schreibtisch, einen Toilettetisch mit Spiegel, ein Bücherregal, aus diesem Anlass fand ich auch einen Schaukelstuhl und drei Wiener Stühle ... so wurde bis zum Abend ‚mein Zimmer' fertig. Allein geblieben, habe ich die unerträgliche Anstrengung in fließende Tränen auflösen lassen." (Karavelova, 1984: 54) Für die junge Ekaterina war es nicht denkbar, im öffentlichen Raum zu weinen; sie wartete dafür so lange, bis das Zimmer fertig war, um es für ihre emotionelle Entlastung zu nutzen.

Das Jugendzimmer im Elternhaus verbreitete sich nach dem Ersten Weltkrieg stärker. Nur ein geringer Teil der Jugend hatte ein eigenes Zimmer, obwohl das Jugendzimmer sich als Phänomen schon etabliert hatte. Nach den Umfragen jener Zeit hatten viele Schüler in den Städten in den dreißiger Jahren nicht einmal ein eigenes Bett. In den populären Liedern dieser Zeit wurde schon das eigene Zimmer besungen: „Arm ist mein Zimmer, es gibt nichts drin, da ist nur Musik – die Seele von Orpheus ...", sang man in einem populären Lied. Es weist auf ein neues Phänomen im Jugendleben hin, die moderne Musik.

Oft war ein Jugendzimmer in der Zwischenkriegszeit ein kollektiver Jugendraum. Das Zimmer eines Jugendlichen, nach eigenem Wunsch und modernem Geschmack ausgestattet, konnte zum Treffpunkt für eine ganze Jugendgruppe werden. In den zwanziger Jahren, als zahlreiche literarische Jugendkreise mit eigenen Zeitschriften entstanden, trafen sich die Jugendlichen in den Kleinstädten oft in solchen Zimmern; typisch war dies für die Gymnasialjugend. Dort wurde mit den Farben und Gegenständen experimentiert, und dieses Zimmer trug schon die Bedeutung eines Raumes, der den anderen Altersgruppen fremd blieb.

VII. Generationenkonflikte und Spannungsfelder

Die Jugend in den traditionellen Gesellschaften war integriert in die Gemeinschaft und schuf in der Regel keine Generationenkonflikte. Diese Jugendkultur war eine wichtige Voraussetzung des Generationenvertrags innerhalb der Gemeinschaft – selbst der Begriff „Generation" hatte damals eine andere Konnotation und bedeutete eher „die nachkommende". Es gibt auch kaum Zeugnisse für eine Entwicklung eines Generationsgefühls in der Zeit bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Sinn von Karl Mannheim (Mannheim, 1928: 157–185) (als Gleichaltrige, die von ähnlichen „historischen Erfahrungen" geprägt und verbunden wurden). Solche Spuren einer Generationserfahrung

bzw. eines Generationsbewusstseins findet man kaum in autobiografischen Texten vor. Dementsprechend gibt es auch kaum Zeugnisse von öffentlichen Generationenkonflikten. Die Spannungsfelder einer politischen bzw. kulturellen Ebene zeichneten sich erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts ab. Da die ganze Gesellschaftsordnung bzw. Gesellschaftsstabilität auch mit der Altersordnung in Zusammenhang stand, beinhaltete jede soziale Auseinandersetzung seit damals auch die Elemente eines Generationenkonfliktes. Altersordnung war ein wichtiges Element der sozialen Ordnung, und deshalb wurde jede soziale Änderung auch als Verletzung dieser Ordnung wahrgenommen. Die politischen Freiheitsbewegungen im 19. Jahrhundert auf dem Balkan waren stark generationsgeprägt.

Die neuen gesellschaftlichen Strömungen gestalteten sich oft als Bewegungen junger Generationen, als Bewegungen von Gleichaltrigen. Nicht selten bildete sich das Generationsgefühl auf einer nationalen Ebene im Exil aus, wo jede Kontrolle der Erwachsenen abgelehnt wurde. Hier zeichneten sich Generationenkonflikte ab, die später nach der Rückkehr in die Heimat einen Ausdruck fanden. Im Exil bildeten sich Gruppen in solchen Räumen aus, wo sich größere Gruppen von Gleichaltrigen versammelten: in Gymnasien bzw. anderen Schulen und Kasernen sowie Internaten, die beste Möglichkeiten für die Gründung von Geheimgesellschaften boten und wo die Jugendlichen besonders empfindlich gegenüber Kontrolle waren.

Die Bezeichnung „jung" für nationale politische Organisationen, hauptsächlich unter dem Einfluss des „Jungen Europa" (1834), rief zahlreiche solche Einrichtungen im 19. Jahrhundert hervor – bis zur Gründung der Jungtürkischen Bewegung am Ende des 19. Jahrhunderts und des „Jungen Bosnien" zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Bei allen diesen Gruppen spielte die Idee einer gesellschaftlichen Erneuerung die Hauptrolle. Obwohl sie keine Jugendorganisationen darstellten, waren die Kontakte zwischen Gleichaltrigen als soziale Voraussetzung für die Gründung solcher Gruppen von entscheidender Bedeutung. Diese Generationsidee gestaltete sich als Brüderlichkeit bzw. Freundschaftsgedanke aus und umfasste vor allem die männliche Jugend, die sich in den höheren Schulen konzentrierte. Die geringe Chance auf eine sichere Position bzw. auf eine Machtposition nach der Ausbildung war eine Voraussetzung für die Unzufriedenheit mit der bestehenden sozialen Ordnung. Die neuen Berufe – wie etwa der Lehrerberuf – boten damals keine Sicherheit und galten als eine provisorische Lösung.

Generationenauseinandersetzungen aber brachen durch den Konflikt mit den starken Resten des traditionellen Paternalismus aus. Der Generationswechsel in den Machtverhältnissen erfolgte oft nur durch Umstürze oder Revolutionen. In diesen starken Auseinandersetzungen entfaltete sich aber auch ein Dialog zwischen den Generationen, in dem viele generationsspezifische Einsichten ausgesprochen wurden. Ohne diese Generationenauseinandersetzungen hätte sich auch ein solcher Dialog nicht entwickeln können. Mit einem anderen Modell experimentierten die kommunistischen Regierungen nach dem Zweiten Weltkrieg. Ihre Politik instrumentalisierte den Generationsbruch

beim Machtwechsel durch die Unterstützung vieler jugendlicher Aktivitäten, die aber von den kommunistischen Parteien bzw. kommunistischen Jugendorganisationen stark kontrolliert wurden. In Wirklichkeit gestalteten sich die sozialistischen Länder bald als Gesellschaften mit einer Parteigerontokratie aus. Einen echten Generationenkonflikt gab es nicht, es gab aber auch keine Möglichkeit zum Machtwechsel der Generationen – dieser erfolgte in den meisten Ländern erst wieder mit dem Sturz der sozialistischen Regime.

VIII. Altersversorgung und Altersfürsorge

Traditionsgemäß wurden die alten Leute bei der Familie eines der Söhne, zumeist beim jüngsten, der oft im Elternhaus blieb, versorgt. Insgesamt hatten die Söhne bzw. ihre Familien (auch die Schwiegertochter im Fall des Todes ihres Mannes) die Pflicht, die alten Eltern zu versorgen. Die Stellung des Ältesten in der Familie stand in Zusammenhang mit der gesamten Konstellation von Autorität, Macht, Besitz und Erbe im Haushalt. Die Altersrangordnung war ein wichtiges Prinzip; das Alter allein war aber nicht der einzige Grund für die Autorität in der Familie. Da die Rollenaufteilung im Haushalt sehr streng war, verlor der Hausvater seine führende Rolle manchmal im Fall des Todes seiner Frau, oder diese Rolle wurde vom ältesten der Söhne übernommen.

Es war üblich, auch unverheiratete alte Geschwister im Haushalt zu versorgen. In jedem Dorf gab es zwei bis drei solcher Haushalte. Es gab aber immer auch alleinstehende alte Leute, die keinen Besitz hatten, oder Fälle, wo eine alte Witwe bzw. ein Witwer mit oder ohne Kinder wegzogen und ein Obdach in einem Kloster oder bei der Dorfkirche suchten. Nach einigen Kirchenregistern aus dem 19. Jahrhundert gaben alleinstehende alte Leute ihren Besitz der Kirche oder arbeiteten dort ihren Möglichkeiten entsprechend für dieses Obdach. Manchmal sorgte die Kirche auch dafür, ein kleines Haus für diese Menschen zu bauen: „Und dort wurde ihnen das Brot gegeben.“ In anderen Fällen gaben solche Menschen einen Teil ihres Besitzes an die Kirche oder Schule gegen ein Verehrungsversprechen nach dem Tod: eine Ehrentafel aufzustellen oder diese Menschen unter dem Kirchenaltar beizusetzen. Wenn die Gemeinschaft sich für einen Menschen sorgte, sollte die für ihn sorgende Einrichtung und sein Schicksal für die Öffentlichkeit sichtbar sein:

> „*Hadži* Todor wohnte kostenlos in einer Kirchenzelle der Kirche St. Athanas in Kalofer“, schrieb man in einer Erinnerung an die Sechziger- und Siebzigerjahre des 19. Jahrhunderts. „… Diese Zelle – still, eingerichtet und sauber gleich einer Mönchszelle – war mit einem Jerusalembild geschmückt, zwei großen Kerzen und einem großen Ei – alles das waren Gegenstände, die an Jerusalem erinnerten. Neben dem Ofen lag immer ein großer Kater mit ein bis zwei gelben Flecken auf seinem Fell, vom Ofen gebrannt. Er (*Hadži* Todor) war 65

> bis 70 Jahre alt und eine Art Mensch der ganzen Stadt, ein Gemeinschaftsmensch. Selbst der *Müdür* (türkischer Verwalter) war ihm gegenüber positiv eingestellt: Er dachte, dass er ein bisschen verrückt sei." (Nikola Nachov, 1927, zit. nach: Gjurova; Danova, 1995: 194)

Die muslimische Tradition der Wohltätigkeit gebot auch die Unterstützung obdachloser und armer Personen (*imaret*, Armen- bzw. Obdachloseneinrichtung, öfters bei Moscheen). So entstanden in vielen Städten solche von religiösen Institutionen organisierte Stuben, die durch Almosen alte Menschen unterstützten. Manchmal dienten dort auch Leute christlicher Herkunft.

In manchen Orten waren die Stuben, wo obdachlose arme alte Leute übernachteten, Räume, die auch als provisorisches Gefängnis genutzt wurden. Die genaue Grenze zwischen Bettlern, Kriminellen, Obdachlosen und armen Greisen war oftmals nicht immer klar. Erst am Ende des 19. Jahrhunderts entstanden aus der Kirchen- und Gemeindepraxis institutionalisierte Altersheime, deren Organisation erst nach dem Ersten Weltkrieg staatlich geregelt wurde.

Die Stellung der Älteren erfuhr im 20. Jahrhundert tiefe Veränderungen. Die alten *Hadži* bzw. die Stifter verschiedener kommunaler Einrichtungen verloren noch am Ende des 19. Jahrhunderts an Bedeutung. Sie verfügten nicht mehr über die sozialen Kompetenzen, die für die neuen Angelegenheiten erforderlich waren. Ihr Lebensstil wurde in zahlreichen Texten als Parasiten- oder wenigstens Exotenleben verspottet.

Die Einführung des Pensionssystems trug auch zur allmählichen Marginalisierung der Alten bei. Dieses war am Anfang, nach der Gründung moderner Staaten, nicht leicht durchzusetzen. Ein Pensionist wurde in den Augen der Öffentlichkeit oft einem Bettler gleichgestellt. In dieser Zeit begann auch die Einstellung gegenüber älteren Personen sich langsam zu verändern.

Dieser Prozess verlief sehr widersprüchlich, führte aber zu einer zunehmenden Abhängigkeit der älteren Generationen von der Pension, was in den Wirtschafts- bzw. Familienverhältnissen in den Balkanländern die alten Pensionisten und Pensionistinnen zu den ärmsten Gruppen der Gesellschaft machte.

Ausblicke

Wie bereits im Einleitungskapitel erwähnt, ist die Zahl von Veröffentlichungen zu Jugend und Alter im südöstlichen Europa außerhalb von Fragestellungen der Volkskunde, des Bildungswesens und von politischen Organisationen noch nicht besonders hoch. Für die Frage der Kindheit wurde kürzlich ein Sammelband mit unterschiedlichen Themen und Zugangsweisen veröffentlicht (Naumović; Jovanović, 2001), der als ein Beispiel für ähnliche Forschungen zu Jugend und Alter dienen könnte. International haben die Themen „Jugend" und „Alter" in letzter Zeit vermehrte Aufmerksamkeit gefunden,

vor allem die bereits erfolgte starke Zunahme der älteren Bevölkerung, die sich in nächster Zeit noch fortsetzen wird, wirkt hier sicherlich als ein fördernder Faktor. Nachdem die frühere Forschung generalisierte Bilder von Jugendlichen und alten Menschen lieferte, sind Untersuchungen, die einen differenzierteren Blick auf deren Situation werfen, erstrebenswert. In diesem Zusammenhang sind auch die möglicherweise unterschiedlichen Sichtweisen einzelner Haushaltsmitglieder über dieselbe Situation in Betracht zu ziehen. Ein weiterer Gesichtspunkt ist der Umgang mit traditionellen Bildern und Vorstellungen: wie weit entsprachen die Leute diesen Bildern oder wie weit wurden sie als Ideale gesehen, die eigentlich kaum gelebt, aber trotzdem weiter tradiert wurden? Als besondere Fälle sind die bereits angesprochenen Fälle von alten Menschen ohne Familie oder von Jugendlichen ohne Eltern oder Großeltern für weitere Untersuchungen von Interesse. Bezüglich der Untersuchung von Jugendkulturen erscheint ein Vergleich südosteuropäischer Jugendkulturen mit solchen aus dem übrigen Europa (sowohl aus der Ost- wie der Westhälfte des Kontinents) von großem Interesse.

Die Frage der Abgrenzung der Jugend von der Kindheit und dem Erwachsenenalter bzw. des Erwachsenenalters vom alten Menschen wurde bis jetzt noch nicht dezidiert angesprochen, sondern es wurde von Grenzen ausgegangen, die nicht eigens definiert zu werden brauchen. Solche Grenzen sind allerdings nicht unbedingt so eindeutig, und sie können sich auch im Laufe der Zeit verschieben, wie im Beispiel des Überganges von der Jugend zum Erwachsenenalter: Die Ausbildungszeit kann sich über das Heiratsalter hinaus erstrecken, und durch die Zunahme von Partnerschaften ohne Eheschließung wird diese Eheschließung als Übergang zum Erwachsenenalter weniger eindeutig. Die Definition, wann jemand als „alt" bezeichnet werden kann, ändert sich ebenfalls im Lauf der Zeit, und es wäre wünschenswert, sich mit diesen Fragen aus einer südosteuropäischen Perspektive zu befassen. Des Weiteren erhebt sich die Frage, ob man überhaupt von Grenzen zwischen den einzelnen Lebensaltern sprechen sollte oder nicht eher von Übergangszeiten, die für einzelne Menschen unterschiedlich lang sein können. Zukünftige Forschungen könnten hier Klärungen vornehmen.

Literatur:

Ariès, Philippe: Geschichte der Kindheit, München 1975.

Basanovič, I., Dr.: Lomskijat okrăg. Materiali za sanitarnata etnografija na Bălgarija /1880–1889, SBNU, 1892,5.

Borscheid, Peter: Geschichte des Alters, 16.–18. Jahrhundert, München 1987.

Ehmer, Josef: Sozialgeschichte des Alters, Frankfurt/Main 1990.

Gavrilova, Rajna: Koleloto na života. Vsekidnevieto na bălgarskija văzroždenski grad, Sofia 1999.

Gillis, John R.: Geschichte der Jugend. Tradition und Wandel im Verhältnis der Altersgruppen

und Generationen in Europa von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Weinheim 1980.

Gjurova, Svetla; Danova, Nadja: Kniga za bălgarskite hadži, Sofia 1995.

Halpern, Joel M.: Life Course: A Balkan Perspective. In: Current Perspectives on Aging and the Life Cycle 2, 1986, 211–235.

Hareven, Tamara (Hg.): Aging and Generational Relations Over the Life Course: A Historical and Cross-Cultural Perspective, Berlin-New York 1996.

Karavelova, Ekaterina: Părvata sedmica v Ruse. In: Drenkova, Fani (Hg): Kato antična tragedija. Sădbata na Ekaterina Karavelova i nejnoto semejstvo v pisma, dnevnici, fotografii, Sofia 1984.

Kertzer, David I.; Laslett, Peter (Hg.): Aging in the Past: Demography, Society, and Old Age, Berkeley-Los Angeles-London 1995 (= Studies in Demography 7).

Laslett, Peter: Das Dritte Alter. Historische Soziologie des Alterns, Weinheim-München 1995 (= Grundlagentexte Soziologie).

Levi, Giovanni; Schmitt, Jean-Claude: Geschichte der Jugend. Bd. 1: Von der Antike bis zum Absolutismus. Frankfurt/Main 1996.

Levi, Giovanni; Schmitt, Jean-Claude: Geschichte der Jugend. Bd. 2: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Frankfurt/Main 1997.

Mannheim, Karl: Das Problem der Generationen. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie 2/1928, 157–185.

Mišajkov, Dimităr: Osnoven kurs po demografija, Universitetska biblioteka 248, Sofia 1941.

Mitterauer, Michael: Sozialgeschichte der Jugend, Frankfurt am Main 1986 (= Neue Historische Bibliothek, edition suhrkamp NF Bd. 278).

Naumović, Slobodan; Jovanović, Miroslav (Hg.): Childhood in South East Europe: Historical Perspectives on Growing Up in the 19th and 20th Century, Belgrade-Graz 2001 (= Zur Kunde Südosteuropas II/28, Udruženje za društvenu istoriju – ideje 2).

Popova, Kristina (Hg.): „Ein roter und ein weißer Zwirn". Jugend auf dem Balkan, Wien-Köln-Weimar 1996 (= Damit es nicht verloren geht ... Bd. 35).

Vazov, Ivan: Njakoi spomeni sa majka mi. In: Vazova, Saba, Spomeni, Sofia 1993.

Siegfried Gruber

Zeit

Zeit ist eine grundlegende Erfahrung, die uns Menschen wahrscheinlich von allen anderen Lebewesen unterscheidet, obwohl das für die Tiere mit der höchsten Intelligenz nicht vollständig ausgeschlossen werden kann. Unser Zeitsinn bezieht sich auf das Erkennen der Dauer von Vorgängen oder Zuständen und die Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges werden allerdings meist nicht klar voneinander getrennt, weil es sich um ein Kontinuum handelt und es im strengsten Sinn gar keine Gegenwart gibt. In diesem Fall wäre die Gegenwart nur der Übergang von der Vergangenheit zur Zukunft (oder umgekehrt). Ein weiterer Grund für die nicht mögliche Trennung von Vergangenheit und Gegenwart liegt darin, dass wir für die Aufnahme von Sinnesreizen und deren Verarbeitung im Gehirn eine gewisse Zeit benötigen, d. h. dass der Vorgang oder der Zustand zu diesem Zeitpunkt schon vergangen ist. Am anschaulichsten wird dies, wenn wir an den Sternenhimmel denken: Das Licht, das wir sehen, ist schon vor langer Zeit ausgestrahlt worden, von jedem Stern zu einer anderen Zeit. Was wir als gegenwärtig erleben, sind somit verschieden alte Vergangenheiten, und wir wissen nicht, wie viele von diesen Sternen vielleicht heute gar nicht mehr existieren.

Die Vergangenheit kann ein Teil der Erfahrung eines Menschen oder der kollektiven Erfahrung einer Menschengruppe sein; für die Zukunft trifft das nicht zu. Diese Aussage stimmt allerdings nur, wenn wir ein lineares Zeitmodell verwenden und nicht an eine Vorherbestimmung von Ereignissen glauben. Unter der Annahme, dass auch die Zukunft bereits vorherbestimmt ist und es somit eine Art von Text gibt, könnte dieser auch gelesen werden. Personen mit der Begabung, solche Texte zu lesen, sind dann in der Lage, mithilfe spezieller Techniken diese Texte der Zukunft zu lesen, wie sie solche der Vergangenheit oder der Gegenwart von entfernten Orten lesen können (sofern man die Existenz solcher Texte und einer solchen Begabung akzeptiert).

Der Zeitsinn ist dem Menschen nicht angeboren, sondern muss erst im Laufe seines Lebens entwickelt werden. Am Anfang lebt das Kind nur in der Gegenwart, und erst allmählich entwickelt sich eine Vorstellung von Vergangenheit und Zukunft und für die jeweils kulturell bedingten Zeitvorstellungen seiner Umgebung.

Raum und Zeit existieren in unserem Bewusstsein allgemein als zusammenhängende Erscheinungen. Die Raumwahrnehmung ist einfacher als die Zeitwahrnehmung, sie geschieht durch die Sinnesorgane, während die Zeitwahrnehmung durch das Bewusstsein erfolgt. Die Vorstellungen vom Raum werden daher oft auf die Zeit angewandt.

Genauso wie man von einem anderen Ort spricht, spricht man dann von einer anderen Zeit, man bewegt sich gedanklich zwischen Zeiten wie zwischen Räumen. Ein schwerwiegender Unterschied besteht allerdings: Der Mensch ist dem Raum gegenüber aktiv, er bewegt sich von einem Ort zum anderen. Der Zeit gegenüber ist der Mensch hingegen passiv, die Zeit bewegt sich, und der Mensch kann seine Stellung in der Zeit nicht ändern. Daraus resultiert die Assoziation der Zeit mit Bewegung, mit einer Bewegung in eine bestimmte Richtung. Der Mensch hat keine Möglichkeit, physisch durch die Zeiten zu wandern. Eine Ausnahme davon ist die Anschauung in manchen Kulturen, dass bestimmte Menschen mit besonderen Techniken dazu in der Lage wären.

Forschungsstand

Die Forschung über das Phänomen Zeit im südöstlichen Europa ist abgesehen von ethnografischer Beschäftigung mit einzelnen Themen wie den Zeiten für die Durchführung von Ritualen nicht besonders reichhaltig. Die Beschäftigung der antiken griechischen Philosophen mit dem Problem der Zeit und die Forschung darüber wird in diesem Artikel nicht näher behandelt. Halpern behandelt das Thema Zeit im Zusammenhang mit der Erforschung von Haushalt und Familie. Der zeitliche Aspekt bringt Dynamik in die ansonsten statischen Konzepte der Familienforschung. Haushalts- und Lebenszyklen berühren auch unterschiedliche Vorstellungen von Zeit wie den Unterschied zwischen zyklischer und linearer Zeit. Verdery beschäftigt sich mit Veränderungen der Zeitgliederung, der Zeitwahrnehmung und der Zeit in Form der Überlieferung als Geschichte im Zusammenhang mit den politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Umwälzungen des 20. Jahrhunderts. Diese Aspekte werden im Laufe dieses Beitrags noch näher ausgeführt werden.

I. Verschiedene Zeitwahrnehmungen, -modelle und -konzepte

Die Zeitvorstellung der meisten Europäer und Europäerinnen ist heutzutage eine lineare: es gibt eine Zeitachse, die aus der Vergangenheit kommt und in die Zukunft führt. Die Zeit ist entweder unbegrenzt und hat schon immer bestanden, wird auch immer bestehen und ist somit unabhängig von den Dingen, oder sie ist abhängig von Materie und beginnt vor Milliarden Jahren (die Schöpfung wurde durch den Urknall ersetzt) und kann ähnlich weit in die Zukunft reichen; angesichts dieser Dimensionen ist sie beinahe unbegrenzt. Auf dieser Zeitachse können nun alle Ereignisse, die jemals stattgefunden haben, eingetragen werden. Es handelt sich um eine gleichförmige Zeit; jeder Zeitabschnitt ist genauso lang wie jeder andere, und als Mensch kann man in die Zeit an

sich nicht eingreifen. Eine andere Zeitvorstellung ist die der zyklischen: hier wiederholen sich in regelmäßigen Abständen Ereignisse und Zustände.

Diese beiden Zeitvorstellungen können auch mit zwei verschiedenen Wahrnehmungen der Vergangenheit in Beziehung gesetzt werden. Bei der geschichtlichen Wahrnehmung der Vergangenheit erfolgen Ereignisse in einer kausalen Reihe. Die Vergangenheit ist vor der Gegenwart und bedingt diese, und die Gegenwart ist vor der Zukunft und bedingt wiederum diese. Vergangene Ereignisse und Zustände bewirken gegenwärtige, und diese bewirken wiederum zukünftige. Diese Wahrnehmung entspricht der linearen Zeit und einem streng naturwissenschaftlichen Begriff. Demgegenüber setzt die kosmologische Wahrnehmung der Vergangenheit Ereignisse und Zustände der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft in Beziehung zu einem ursprünglichen Ausgangszustand, der nie vorbeigeht. Der ursprüngliche Text wird ständig reproduziert. Diese Wahrnehmung entspricht in seiner idealen Ausformung dem Mythos und der Religion. In einer idealtypischen Unterscheidung könnte man die lineare Zeit eine profane und die zyklische eine sakrale Zeit nennen.

Weitere Zeitvorstellungen sind etwa die mythische Zeit und die Traumzeit der Aborigines Australiens. Diese können auch als liminale Zeit zusammengefasst werden, als eine, die sich außerhalb der gewöhnlichen Zeiterfahrung befindet. Es ist eine Zeit, die „stillsteht", die im Zusammenhang mit Religion existiert und zu deren Erfahrung ein außergewöhnlicher psychischer Zustand notwendig ist. In einem Zustand von Trance, starken Emotionen oder religiöser Erfahrung lebt man in einer „anderen Welt" und in einer „anderen Zeit".

Heilige Zeiten

Ein zentraler Punkt des Judentums ist die regelmäßige Abfolge von sechs Arbeitstagen und eines Ruhetages, des Sabbats. Das Christentum übernahm diese Praxis, verlegte den Ruhetag allerdings um einen Tag nach hinten, auf den Sonntag, den ersten Tag der Woche, im Gedenken an die Auferstehung Christi. Im Islam ist der Freitag dieser Ruhetag. Heilige Zeiten gliedern die lineare Zeit und sind ihrem Wesen nach zyklisch. In diesen heiligen Zeiten besteht die Möglichkeit, mittels eigener Methoden in eine andere Zeitdimension einzutauchen. Heilige Zeiten stehen somit oft in Verbindung mit heiligen Orten und Handlungen. Regelmäßig wiederkehrende Feste erinnern an wichtige Ereignisse der Vergangenheit (bzw. an eine Zeit, die außerhalb der linearen Zeit liegt) oder an Grundlegendes der jeweiligen Gesellschaft, und durch die Feier schafft man eine Vergegenwärtigung. Daneben gibt es noch günstige und ungünstige Zeiten für verschiedene Unternehmungen, wobei wieder die Astrologie eine wichtige Hilfestellung bietet. Im Christentum kam es zur Zuordnung der Tage des Jahres an jeweils unterschiedliche Heilige, wobei gewöhnlich der Todestag den Ausschlag gab. Dadurch bekam auch jeder Hei-

lige seinen Tag, an dem er als besonders wirkmächtig gedacht wurde. Damit zusammenhängend kam es auch zur Datierung von Urkunden nach den jeweiligen Tagesheiligen. Im Byzantinischen Reich konnten durch die mächtige Position des Kaisers auch innerhalb der Kirche bereits früh Feste in den kirchlichen Festkalender aufgenommen werden, die einen politischen Hintergrund (beispielsweise Schlachtensiege) hatten. Bei all diesen Festen blieb noch lange der kirchliche Aspekt (Feier des jeweiligen Tagesheiligen) im Vordergrund, und erst langsam entwickelten sich regelmäßig wiederkehrende Feste mit politischem Hintergrund. Aber auch bei diesen Festen blieb lange eine kirchliche Gestaltung vorherrschend, und erst mit der Französischen Revolution kam es zu einer starken Umgestaltung heiliger Zeiten. In den letzten beiden Jahrhunderten kam es zur Einführung einer Anzahl von „säkularisierten heiligen Zeiten", regelmäßig wiederkehrender Gedenktage und Feste, die sich völlig aus der kirchlichen Sphäre herausentwickelt haben und in einer verstärkt säkularisierten Gesellschaft zumindest teilweise ihre kirchlichen Vorgänger ersetzen.

Die neuen Nationalstaaten und die totalitären Regime im Südosten Europas nutzten ebenfalls die regelmäßige Wiederkehr solcher „säkularisierter heiliger Zeiten", um die jeweilige Ideologie den Bewohnern und Bewohnerinnen in besonderer Form nahe zu bringen. Diese neuen heiligen Zeiten waren allerdings wesentlich weniger stabil als ihre religiösen Vorgänger: Machtwechsel, wie die Machtübernahme kommunistischer Parteien am Ende des Zweiten Weltkrieges oder deren Überwindung, führten jeweils zur Ersetzung bestehender Festtage durch neue. Die prinzipielle Einrichtung von solchen Festtagen wurde allerdings nie in Zweifel gezogen. Daneben wurden als Konkurrenz zu religiösen Festtagen auch solche Festtage gefördert, die keinen direkten ideologischen Hintergrund hatten (z. B. der Neujahrstag).

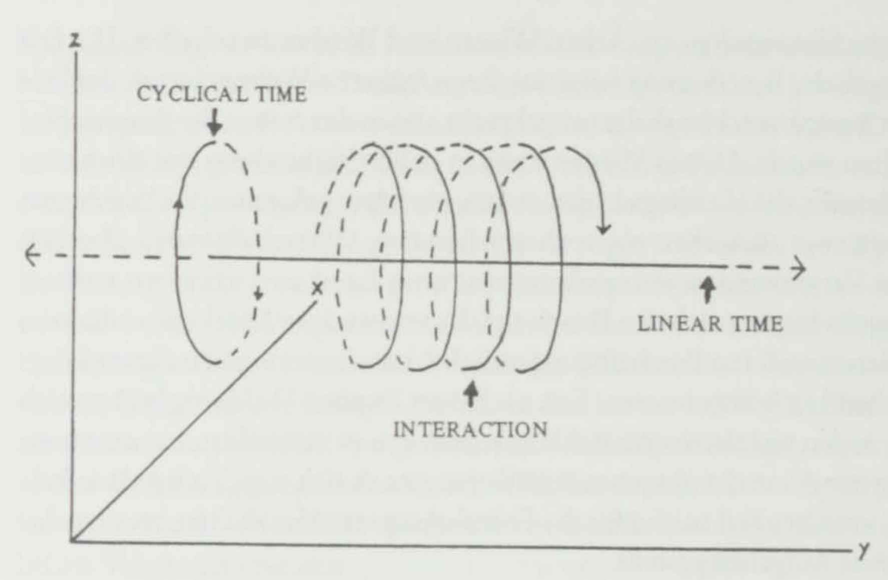
Zeit und soziale Strukturen

Soziale Strukturen verändern sich im Laufe der Zeit, daneben gibt es aber auch noch einen anderen Zusammenhang. Soziale Strukturen können auch in Hinblick auf ihre Verbindung mit unterschiedlichen Zeitkonzeptionen betrachtet werden. Vorstellungen und Strukturen, die mit zyklischer oder gar mit liminaler Zeit verknüpft sind, erhalten dadurch eine wesentlich stärkere Beharrungskraft als solche, die sich davon gelöst haben.

Die folgende Fallstudie bezieht sich auf den zentralserbischen Ort Orašac von ungefähr 1832 bis 1975. In der Familienforschung ist dieser Ort durch eine Reihe von Publikationen von Halpern bekannt geworden, und diese Publikationen bieten auch eine Reihe von Anhaltspunkten für den Zusammenhang von Zeit und sozialen Strukturen. Der Ort wurde Ende des 18. Jahrhunderts gegründet und wuchs durch Zuwanderung und Geburtenüberschuss bis 1863 auf über 1 000 Einwohner an. Zur Zeit der Besiedlung war das Gebiet von dichten Wäldern bedeckt, die im Laufe der darauf folgenden

Zeit weitgehend gerodet wurden, um Äcker, Wiesen und Weiden zu schaffen. Die fast ausschließlich bäuerliche Bevölkerung hatte aus ihren früheren Wohngebieten das kulturelle Muster der komplexen Haushalte mitgebracht, das in den neuen Siedlungsgebieten aufrechterhalten wurde. Dieses Muster stand in naher Verbindung mit einer vorherrschenden Viehzucht, die allerdings in den neuen, niedriger gelegenen Wohngebieten im Laufe der Zeit vom Ackerbau als vorherrschendem Wirtschaftszweig abgelöst wurde. Nach dem Verschwinden von noch ungenutztem Land und weiterem starkem Bevölkerungszuwachs begann sich der Druck auf das vorhandene Land zu verstärken; die kaum vorhandenen anderen Beschäftigungsmöglichkeiten vermochten diesen Wegfall nicht entsprechend zu kompensieren. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg begann sich die Beschäftigung in den nichtlandwirtschaftlichen Sektoren zu verstärken, was eine massive Abwanderung vor allem der jüngeren Bevölkerung nach sich zog. Vorhandene kulturelle Muster, in unserem Fall solche für die Formierung von Haushalten, wurden dadurch vor völlig neue Aufgaben gestellt.

Die Konzepte von linearer und zyklischer Zeit können nun, wie schon erwähnt, in Zusammenhang mit sozialen Strukturen, in unserem Fall mit Haushaltsstrukturen, gebracht werden. Idealtypische Haushaltsmuster bzw. deren kulturelle Grundlagen beruhen auf einer zyklischen Zeitvorstellung, während die Erfahrung des einzelnen Menschen mit linearen Veränderungen zu tun hat. Der linearen Zeit gehören die Veränderungen von Fertilität, Mortalität und Haushaltsgröße an, die im Abnehmen begriffen waren. Der zyklischen Zeit gehören die sich zyklisch wiederholenden Ereignisse, wie Hochzeit und Geburt von Kindern, an, wobei sich das Heiratsalter und das Alter bei der Geburt des ersten Kindes in diesem Zeitraum kaum veränderte. Aufgrund der vorherrschenden agnatischen Verwandtschaftsstrukturen ist der Kern einer komplexen Familie das Verhältnis von Vater und Söhnen. Die Unterscheidung zwischen zyklischen und linearen Ereignissen ist nicht immer eindeutig. Es gibt viele Ereignisse im Leben, und der Lebenslauf zweier unterschiedlicher Personen wird nie völlig gleich sein. Als zyklische Ereignisse werden hier vorhersehbare, aufeinander folgende Ereignisse mit genau definiertem Anfang und Ende betrachtet. Diese unterschiedlichen Zeitkonzepte und die damit verbundenen Vorgänge haben heuristischen Wert für das Verständnis von der Dynamik von Verwandtschaft und von Haushaltsstrukturen. Lange Zeit waren menschliche Gesellschaften in ihrem Bemühen, ihre Mitglieder durch neue Generationen von Menschen zu ersetzen, um den Tod der jeweiligen Generation auszugleichen, sehr stark von den Auswirkungen hoher Sterblichkeit beeinflusst. Kulturelle Grundmuster von Familie und Haushalt sowie verwandtschaftliche Netzwerke, die eine zyklische Zeitperspektive betonen, müssen ständig mit der Wirklichkeit aufgrund von Veränderungen in einer linearen Zeit in Einklang gebracht werden. Dies kann erfolgen, indem man die Zuordnung der traditionellen kulturellen Muster zu einer zyklischen Zeitkonzeption und die Zuordnung der derzeit gelebten zur linearen Zeit dazu benutzt, beide gleichzeitig (im Sinne einer linearen Zeit) bestehen zu lassen.

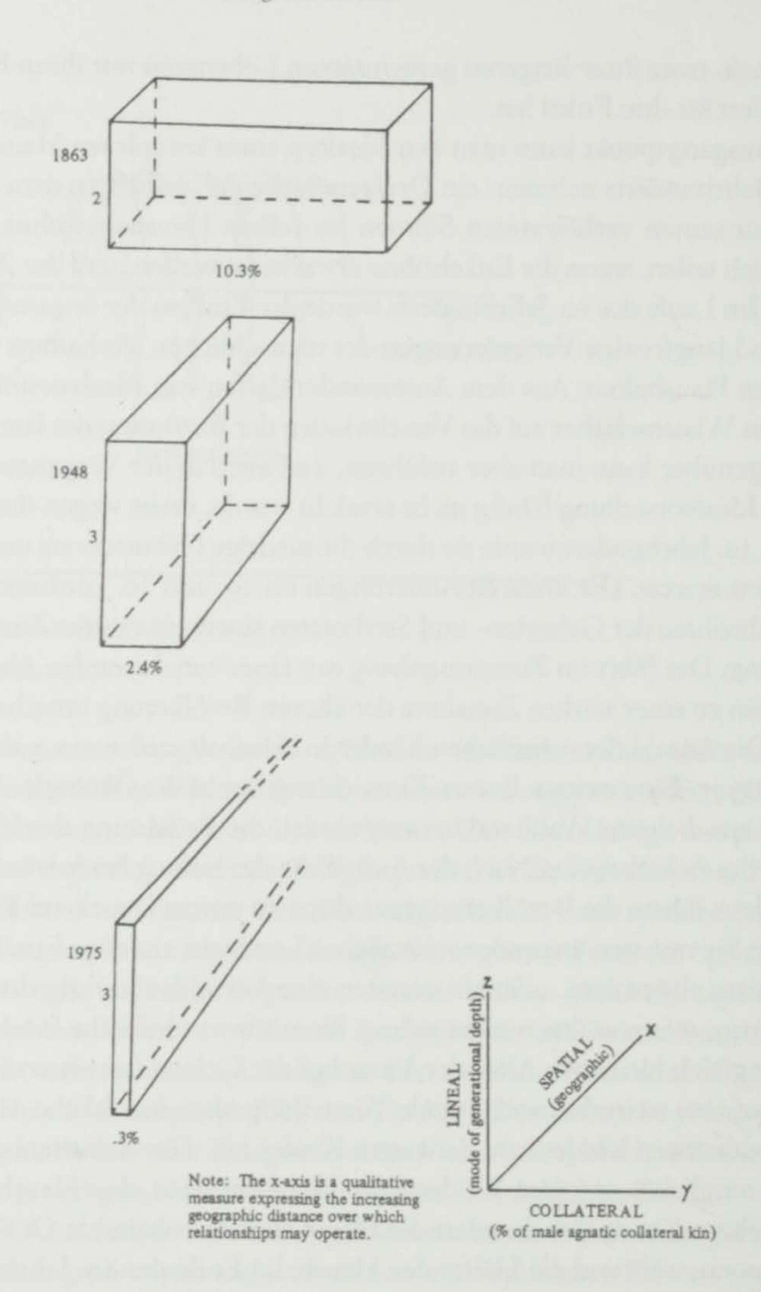


Grafik 1: Lineare und zyklische Zeit
(Halpern; Wagner, 1984: 231).

Grafik 1 zeigt den Zusammenhang zwischen zyklischer und linearer Zeit. Während eine rein zyklische Zeit sich ständig wiederholt und an ihren Anfangspunkt (der willkürlich festgelegt werden kann) zurückkehrt, ist die rein lineare Zeit eine Abfolge von einzigartigen Ereignissen auf einer Achse von der Vergangenheit in die Zukunft. Das Zusammenwirken von zyklischer und linearer Zeit führt schließlich zu einer spiralen Struktur, welche als sozialer Vorgang beschrieben werden kann. Die genaue Form der Spirale kann verschieden sein, aber die zugrunde liegenden Muster bleiben gleich. Ereignisse der linearen Zeit sind nicht vorhersehbar, während Ereignisse der zyklischen Zeit sich wiederholen und deshalb vorhersehbar sind. Religiöse oder magische Riten wiederholen sich zyklisch, wie auch natürliche Vorgänge (Tag und Nacht, Jahreszeiten). In einem größeren Zusammenhang sind auch viele Ereignisse eines Menschen zyklisch, wenn man die größere Einheit der jeweiligen Gesellschaft betrachtet. Die zyklische Zeit hat weniger einen quantitativen Charakter (sie wird im Gegensatz zur linearen Zeit nicht gemessen), sondern vielmehr einen qualitativen und kann mit anderen zyklischen Zeiten verglichen werden. Vorstellungen, die mit zyklischer Zeit zusammenhängen, ändern sich langsamer als solche, die mit linearer Zeit in Zusammenhang stehen; ein Grund dafür sind sicher die regelmäßigen Wiederholungen. Deshalb sind auch die Vorstellungen über Familie, Haushalt und Verwandtschaft relativ beständig. Ständige Wiederholungen führen zu einer laufenden Wiederbelebung und Verstärkung tradierter Muster, vor allem dann, wenn es kaum Unterschiede zwischen den Generationen gibt. Am Übergang vom 20. in das 21. Jahrhundert stimmen die Zyklen von Eltern und Kindern allerdings weniger überein, als noch vor hundert Jahren. Der beschleunigte Wandel bereits im 19. Jahrhundert, vor allem jedoch im 20. Jahrhundert, bringt es mit sich, dass das Wissen der

Großeltern trotz ihrer längeren gemeinsamen Lebenszeit mit ihren Enkeln immer weniger Wert für ihre Enkel hat.

Als Ausgangspunkt kann man den Idealtyp eines komplexen Haushalts in der Mitte des 19. Jahrhunderts nehmen: ein Dreigenerationenhaushalt, in dem der Haushaltsvorstand mit seinen verheirateten Söhnen im selben Haushalt wohnt. Dieser Haushalt würde sich teilen, wenn die Enkelsöhne erwachsen werden, und der Zyklus beginnt von neuem. Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurde der Einfluss der linearen Zeit immer wichtiger, und langfristige Veränderungen des menschlichen Verhaltens führten zu immer kleineren Haushalten. Aus dem Auseinanderklaffen von Idealvorstellung und Realität schlossen Wissenschafter auf das Verschwinden der Institution des komplexen Haushalts. Demgegenüber kann man aber anführen, dass auch in der Vergangenheit die oben erwähnte Idealvorstellung häufig nicht erreicht wurde, meist wegen der hohen Sterblichkeit. Im 20. Jahrhundert wurde sie durch die niedrige Geburtenrate und die zunehmende Migration ersetzt. Die linearen Änderungen im 19. und 20. Jahrhundert betreffen eine starke Abnahme der Geburten- und Sterberaten sowie eine starke Zunahme der Lebenserwartung. Das führt im Zusammenhang mit einer zunehmenden Abwanderung junger Menschen zu einer starken Zunahme der älteren Bevölkerung innerhalb der Dorfgesellschaft. Die Anzahl der männlichen Kinder je Haushalt sank von 2,5 im Jahr 1863 auf 0,5 im Jahr 1975. Eine weitere lineare Entwicklung betraf die Ökologie: Wiesen und Äcker wurden aus dichtem Waldland herausgerodet, die Bedeutung der Viehzucht nahm ab und die des Ackerbaus zu. Nach der Aufteilung des bislang landwirtschaftlich ungenutzten Bodens führte die Bevölkerungszunahme zu einem Druck auf Familien mit vielen Söhnen: Sie mussten entweder zusätzliches Land von anderen Familien erwerben, ein Teil musste abwandern, oder sie mussten eine Verschlechterung des Lebensstandards hinnehmen, sofern es ihnen nicht gelang, die landwirtschaftliche Produktion zu steigern. Das fast gleich bleibende Alter der Väter bei der Geburt des ersten Sohnes deutet hingegen auf eine weiterhin andauernde Vorstellung über das übliche Alter bei Heirat und Geburt des ersten Kindes bzw. der ersten Kinder hin. Die Geburtenbeschränkung setzte erst bei möglichen späteren Kindern ein. Das führt dazu, dass Haushalte mit zwei oder mehr Söhnen (im 19. Jahrhundert die Hälfte aller Haushalte) in Orašac fast nicht mehr vorkommen, während die Hälfte der Haushalte Ende des 20. Jahrhunderts nur einen Sohn und mehr als ein Drittel der Haushalte keinen Sohn im selben Haushalt hat. Das spiegelt nicht nur die gesunkene Geburtenrate, sondern auch die Abwanderung der jungen Bevölkerung wider. Es kommt im 20. Jahrhundert zur Dominanz der Stammfamilie, wo nur ein verheirateter Sohn im gemeinsamen Haushalt mit seinen Eltern wohnt. Die Vater-Sohn-Dyade verändert sich dadurch quantitativ und qualitativ: es sind weniger Söhne im Haushalt, die dafür aber länger. Der Haushaltsvorstand hat im 19. Jahrhundert im Durchschnitt 12- bis 13-jährige Söhne im selben Haushalt, und in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist der Durchschnitt bereits älter als 20 Jahre.



Grafik 2: Männliche dyadische Verhältnisse in drei Dimensionen
(Halpern; Wagner, 1984: 242).

Grafik 2 zeigt die Veränderung der männlichen dyadischen Verhältnisse in drei Dimensionen: Generationentiefe (z-Achse), Häufigkeit des Zusammenlebens mit kollateralen männlichen Verwandten (y-Achse) und räumliche Entfernung (x-Achse). Die Generationentiefe nimmt zu, weil einerseits die Lebenserwartung steigt, andererseits aber das Alter bei der Geburt des ersten Kindes gleich bleibt und auch die Tendenz, trotz Verhei-

ratung im selben Haushalt zu verbleiben, aufrechterhalten wird. Im Sinne von Grafik 1 kann man diese Vorgänge mit einer Spiralstruktur vergleichen, der eine weitere Umdrehung hinzugefügt wird, bevor der Kreis des Haushaltsvorstandes durch Tod ausscheidet. Durch das gleich bleibende Alter bei Hochzeit und Geburt des ersten Kindes verändert sich auch der Abstand der Kreisbewegungen nicht, und erst ein Ausziehen des Sohnes aus dem gemeinsamen Haushalt würde die Kreisbewegung dauerhaft oder zeitweilig unterbrechen. Die Häufigkeit des Zusammenlebens mit kollateralen männlichen Verwandten nimmt ab, das Zusammenleben konzentriert sich auf eine Stammfamilienstruktur, bei der nur jeweils ein Sohn (selten eine Tochter) im gemeinsamen Haushalt verbleibt, während die übrigen Kinder den Haushalt verlassen. Es handelt sich hier um eine langfristige Änderung, bei der die noch im 19. Jahrhundert häufigen Fälle von gemeinsam lebenden Brüdern immer seltener werden. Gründe dafür sind die Abnahme der Kinderzahl und damit die geringere Zahl an Haushaltsvorständen, die mit einem Bruder zusammenleben können, und die Zunahme der Emigration in die städtischen Zentren bzw. ins Ausland. Diese Entwicklung begann allerdings bereits im 19. Jahrhundert vor dem Einsetzen des Geburtenrückganges, und deshalb müssen auch Änderungen bezüglich des Teilungsverhaltens von Haushalten erfolgt sein. Die räumliche Entfernung nimmt zu, weil Söhne immer weiter wegziehen und trotzdem enge Bindungen mit dem elterlichen Haushalt aufrechterhalten können.

II. Gleichförmige und nichtgleichförmige Zeit

Zeitmessung

Das Konzept der linearen Zeit geht einher mit einer gleichförmigen Zeit, bei der alle Zeiteinheiten jeweils exakt gleich lang sind und durch geeignete Vorrichtungen auch exakt gemessen werden können. Für diese Messung und Strukturierung einer unstrukturierten, gleichförmigen Zeit eigneten sich regelmäßig wiederholende Vorgänge oder Erscheinungen aus der natürlichen Umwelt anfänglich besonders gut. Als universellste dieser Strukturierungen bzw. Zeiteinheiten erweist sich der Tag. Der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht ist fast überall auf der Welt wahrnehmbar und hat bis in die jüngste Vergangenheit das Leben der Menschen entscheidend beeinflusst. Abhängig vom Beginn dieser Zeiteinheit ist jeder Tag entweder gleich lang (bei einem Beginn um Mitternacht oder zu Mittag) oder fast gleich lang (bei einem Beginn bei Morgendämmerung oder Sonnenuntergang). Dieser Rhythmus ist einer der wichtigsten Rhythmen, die aus der Natur auf den Menschen und alle anderen Lebewesen einwirken und dadurch solche in den Lebewesen hervorrufen, die mit diesen natürlichen übereinstimmen. Erst durch die massenhafte und preisgünstige Verbreitung elektrischer Beleuchtung wurde die Möglichkeit geschaffen, dass sich beträchtliche Teile der Menschheit diesem Rhyth-

mus entziehen können: Arbeit und Schlaf sind theoretisch vom Tag-Nacht-Rhythmus unabhängig geworden. Wie weit sich dadurch das Zeiterleben verändern könnte, wird die Zukunft zeigen.

Eine andere weit verbreitete Zeiteinheit ist das Sonnenjahr, dessen Nützlichkeit vor allem in Gebieten mit ausgeprägten Jahreszeiten deutlich wird. Die einfachste Zeiteinheit zwischen einem Tag und einem Jahr bezieht sich auf die Mondphasen. Die regelmäßige Veränderung des Erscheinungsbilds des Monds zog offensichtlich schon früh die Aufmerksamkeit der Menschheit auf sich. Tag und Jahr lassen sich schon nicht vollständig in Übereinstimmung bringen, aber das spielt durch die große Zahl der Tage eines Jahres keine so große Rolle, während sich durch das Problem von Jahr und Monat die jeweilige Gesellschaft für eine dieser beiden Zeiteinheiten als Grundlage für ihren Kalender entscheiden musste. International gesehen hat sich das Sonnenjahr gegenüber dem Mondmonat durchgesetzt, was sicher auch auf den Einfluss von Astronomie und Landwirtschaft zurückzuführen ist. Monate werden in diesem Zusammenhang nur mehr als Unterteilungen des Jahres verwendet, die annähernd der Länge einer Mondphase entsprechen; sie haben allerdings den Zusammenhang mit den Mondphasen völlig verloren. Als Bezeichnungen für die Monate setzten sich in Europa die Monatsnamen des römischen Kalenders durch, während die älteren Bezeichnungen in den einzelnen Ländern, die einen direkten Bezug zu den Tätigkeiten in den jeweiligen Monaten hatten, in den Hintergrund gedrängt wurden. So waren im altslawischen Kalender die einzelnen Monate mit den Phasen der Brandwirtschaft verknüpft.

Die Beobachtung der Sterne ermöglichte ebenfalls bereits sehr früh, den Zeitpunkt innerhalb eines Jahres oder einer Jahreszeit näher zu bestimmen. Diese Beobachtung erforderte allerdings wesentlich mehr Aufwand als die Beobachtung der Mondphasen und führte zur Entwicklung der Astronomie, Astrologie, Geometrie und Mathematik.

Daneben existierte und existiert noch eine Vielzahl verschiedener auf natürlichen oder kulturellen Grundlagen beruhender Zeiteinheiten. Die für uns bekanntesten sind Woche, Stunde, Minute und Sekunde. Diese beruhen auf reiner Tradition und auf Unterteilungen in Einheiten, die in einer Welt mit vorherrschendem Dezimalsystem anachronistisch erscheinen müssten. Allerdings sind diese Traditionen so stark, dass Änderungen zu einem reinen Dezimalsystem – wie im Zuge der Errichtung der Ersten Französischen Republik – bis jetzt keine dauerhafte Einrichtung wurden. Die antiken Traditionen von Wochen zu zehn Tagen (Griechen, Ägypter) fanden somit keine Fortsetzung, nachdem sich die Siebentagewoche durch das Römische Reich und das Christentum verbreitet hatte. Die Bezeichnung der Wochentage nach den Planeten (im Sinne des geozentrischen Weltbildes) wurde erst unter Kaiser Konstantin (312 n. Chr.) im Römischen Reich eingeführt und blieb trotz Christentum in den germanischen und romanischen Sprachen bis heute bestehen. Im Griechischen und in den südslawischen Sprachen werden dagegen viele der Tage durchgezählt, wobei man in Griechenland mit dem Sonntag und in den südslawischen Sprachen mit dem Montag zu zählen beginnt.

Lange Zeit war es unmöglich, Zeiteinheiten unterhalb eines Tages genauer zu bestimmen und auch zu messen. In der Antike kam es zur Erfindung von Sonnen- und Wasseruhren, um den Tag strukturieren zu können. Für die Entwicklung der ersten mechanischen Uhren in Europa spielte offensichtlich das Interesse vor allem der Klöster an einer genauen Zeitmessung eine große Rolle. Pünktlichkeit bei den Gottesdiensten und den Mahlzeiten war eine Methode zur Aufrechterhaltung der Disziplin im klösterlichen Leben. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts kam es schließlich in England zur Anfertigung der ersten mechanischen Uhr, und im nächsten Jahrhundert verbreiteten sich Uhren über weite Teile Europas. Diese Uhren waren ursprünglich meist öffentliche und markierten den Übergang zu einem Leben, das in immer stärkerem Maße von der exakt gemessenen Zeit bestimmt werden sollte. Im 19. Jahrhundert kam es durch den Eisenbahnbau und die Erstellung einheitlicher Fahrpläne zur Vereinheitlichung der Zeit innerhalb von Staaten und zu einem weltweiten Zeitzonensystem. Der private Raum der meisten Menschen wurde erst wesentlich später davon berührt, nachdem es noch lange dauerte, bis Uhren in alle Haushalte Einzug fanden und noch später in die Taschen und auf die Handgelenke der Menschen kamen. Das ermöglichte die Einhaltung der Vorgaben einer immer umfassenderen Strukturierung des öffentlichen Lebens anhand von genauen Zeitangaben aufgrund der Erfordernisse einer modernen und internationalen Kommunikation, Wirtschaft und Wissenschaft.

Die Einführung der Uhr führte zu einer Veränderung des Zeitverständnisses in der Neuzeit, und das stärker lineare Zeitverständnis der urbanen und industrialisierten Welt verdrängte das zyklische Zeitverständnis der an der Natur orientierten Landbevölkerung. Die zunehmend größere Verbreitung von Uhren förderte eine neue Zeitdisziplin, die anfänglich nur mit Schwierigkeiten durchgesetzt werden konnte. Die Zunahme von privaten Uhren führte zu einer zunehmenden Selbstdisziplinierung und ermöglichte erst dadurch die Effizienzsteigerungen bei industrieller Produktion und ein weitgehend reibungsloses Funktionieren in einer hoch technisierten Welt. Die Disziplinierung durch die Uhr wurde somit zu einer abstrakten, während die traditionelle Disziplinierung stärker von der jeweiligen örtlichen Gesellschaft ausgeübt wurde. Die Uhr war somit ein weiterer Baustein der Entwicklung hin zu mehr Unabhängigkeit von den jeweiligen Mitmenschen in nächster Nachbarschaft und stärkerer Abhängigkeit von abstrakten Prinzipien. Eine Folge davon ist der von vielen gefürchtete Zeitdruck im Zeitalter der „Übermoderne".

Mechanische Uhren förderten die Betrachtung der Zeit als einer gleichförmigen, abstrakten, die schließlich als knapp angesehen wurde. Es kam zur Idee, dass man Zeit sparen und einteilen müsse, und bereits im 14. Jahrhundert wurden Uhren dazu benutzt, um die Arbeitsstunden im Textilgewerbe zu messen. In den meisten anderen Wirtschaftszweigen wurde erst wesentlich später der Tag als Zeiteinheit der Entlohnung durch die Stunde abgelöst. In einer Weiterentwicklung wurde dann die exakte Anwesenheit der Beschäftigten mittels Stechuhren erfasst, und die Entwicklung der Informa-

tionstechnologie macht es möglich, dass trotz der oft weitgehend frei wählbaren Arbeitszeiten eine exakte Kontrolle der Arbeitszeit und -leistung möglich ist.

Diese Entwicklung hin zu einer gleichförmigen und linearen Zeit nahm ihren Ausgang in den technisch fortschrittlicheren Gesellschaften im westlichen Europa. Diese rationale und naturwissenschaftliche Sichtweise wurde in Politik, Wirtschaft und Verwaltung aufgenommen und mit Hilfe der neu entstehenden öffentlichen Einflussmöglichkeiten, wie etwa Schule und Militär, auf die Masse der Bevölkerung übertragen, die noch wesentlich stärker einem zyklischen Zeitverständnis verhaftet war. Diese Beeinflussung der vorwiegend ländlichen und illiteraten Bevölkerung im Südosten Europas geschah wesentlich später, weil erst die neu entstandenen Nationalstaaten eine Entwicklung in diese Richtung entschieden vorantrieben. Außerdem mussten in diesen Staaten erst die dafür notwendigen Einrichtungen aufgebaut werden. Deshalb konnten sich Vorstellungen des zyklischen und liminalen Zeitverständnisses in diesen Gebieten auf längere Zeit wesentlich stärker im Denken der Menschen halten. Andererseits erfolgte der Übergang zu einem vorwiegend linearen Zeitverständnis analog zur gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Modernisierung in einer wesentlich kürzeren Zeit.

Kalendersysteme

Kalender gehen über die Zeitmessung hinaus: sie ermöglichen uns, Ereignisse oder Zustände einem bestimmten Zeitpunkt oder einem bestimmten Zeitabschnitt in der Vergangenheit oder Zukunft zuzuordnen. Das Problem, Tag, Monat und Jahr in ein gemeinsames System zu bringen, lässt sich auf verschiedene Weise lösen:

Empirische Kalender: der Beginn eines Monats oder Jahres wird jeweils durch Beobachtung festgestellt, oder es gibt eine festgelegte Länge von Monat oder Jahr, und zusätzliche Tage werden nach Bedarf aufgrund von Beobachtung eingefügt. Solche Kalender waren im Altertum weit verbreitet.

Berechnete Kalender: die Länge von Monat oder Jahr ist festgelegt, und durch festgelegte Regeln werden Monat oder Jahr mit der tatsächlichen Länge in Einklang gebracht. Es gibt inzwischen nur noch wenige Mondkalender, die das Sonnenjahr nicht berücksichtigen, der wichtigste davon ist der islamische Kalender. Die meisten Kalender sind inzwischen Sonnenkalender, wobei die Monate keinen Bezug mehr zu den Mondphasen haben (beispielsweise der Julianische oder der Gregorianische Kalender). Daneben gibt es auch noch kombinierte Sonnen- und Mondkalender, wo durch einen festgelegten Rhythmus beide mit ihrer tatsächlichen Länge in Einklang gebracht werden sollen. Beispiele dafür sind der indische, der chinesische und der jüdische Kalender sowie die christlichen Kalender bezüglich der Festlegung des Ostertermins. Daneben gibt es auch noch Kalender, wo die Länge des Jahres fixiert ist und keine Anstrengung unternommen wird, diese mit den Mondphasen oder dem Sonnenjahr in Einklang zu bringen (etwa der Kalender der Maya).

Für Europa bedeutsam wurde zuerst der Julianische Kalender, benannt nach Gaius Julius Cäsar, der ihn nach den Vorschlägen des Astronomen Sosigenes 46 v. Chr. einführte. Dadurch wurden die Monate von den Mondphasen endgültig getrennt und durch die Einfügung eines Schalttages alle vier Jahre ein Jahr von 365,25 Tagen geschaffen. Dadurch dass dieses Jahr etwas zu lang war, wurden immer wieder Reformvorschläge gemacht, bis schließlich 1582 Papst Gregor XIII. eine Bulle zur Kalenderreform erließ. Die katholischen Länder übernahmen diese Reformen innerhalb der nächsten Jahre, während die evangelischen Länder erst im 18. und die orthodoxen Länder erst im 20. Jahrhundert diesen Kalender übernahmen, weil es sich dabei um eine päpstliche Reform handelte. Bulgarien beispielsweise führte 1916 den Gregorianischen Kalender ein und das neu eschaffene Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen (später Jugoslawien) übernahm auch in den ehemals serbischen und montenegrinischen Gebieten 1919 diese Reform. Die orthodoxen Kirchen selbst schlossen sich den staatlichen Reformen nicht oder nicht sofort an. Dieser Kalender wurde schließlich durch die dominierende Stellung Europas in die ganze Welt verbreitet.

Als Jahresanfang dienten verschiedene Tage: im Byzantinischen Reich war es der 1. September, während im Mittelalter an der dalmatinischen Küste auch der 25. Dezember, der 25. März oder der 1. März dafür geeignet waren. Der Jahresanfang mit 1. Jänner setzte sich erst spät durch. Zur Datierung wurden häufig Regierungsjahre von Herrschern verwendet bzw. die jeweiligen Inhaber höchster Ämter in griechischen Städten oder in Rom. Datierungen von einem feststehenden Anfangspunkt aus sind eine spätere Entwicklung. Beispiele dafür sind die Zählung „von der Gründung der Stadt" in Rom oder nach den ersten olympischen Spielen in Griechenland. Der Mönch Dionysius Exiguus errechnete schließlich 532 das Geburtsjahr Christi, um damit einen Anfangszeitpunkt für eine christliche Zeitrechnung zu haben. Diese Zeitrechnung (Ära) brauchte allerdings noch Jahrhunderte, um sich wirklich durchzusetzen. Die jüdische Ära zählt ab der Erschaffung der Welt (7. Oktober 3761 v. Chr.); dieser Beginn wurde auch in der Byzantinischen Weltära verwendet, allerdings auf den 1. September 5509 v. Chr. gesetzt. In der islamischen Welt wurde ab 622 gerechnet, dem Jahr des Auszugs des Propheten Mohammed von Mekka nach Medina. Eine Besonderheit ist der Zwölfjahreszyklus der Protobulgaren, bei dem jedes Jahr nach einem anderen Tier benannt war. Sehr häufig wurden verschiedene Datierungen gleichzeitig im selben Schriftstück verwendet, wie folgendes Beispiel des byzantinischen Chronisten Theophanes zeigt:

Weltjahr 6256
Seit der Menschwerdung Christi 756
Kalif der Araber: Abdelas 10. Regierungsjahr
Bischof von Rom: Konstantin 3. Amtsjahr
Kaiser der Byzantiner: Konstantin 24. Regierungsjahr
Bischof von Konstantinopel: Konstantin 11. Amtsjahr.

Beschleunigung und Konservierung

Im Laufe der Neuzeit und verstärkt im 20. Jahrhundert kam es für eine zunehmende Anzahl von Menschen zu einem Gefühl der Beschleunigung der Zeit. Die Geschwindigkeit der Produktion, wie auch die Geschwindigkeit der Fortbewegung und der Kommunikation, steigerten sich. Dadurch änderte sich auch das Raumerlebnis: Die Welt scheint kleiner zu werden. Manche Kritiker von technischen Neuerungen vermuteten, dass die hohen Geschwindigkeiten, die über die Natur hinausgingen, zu schweren gesundheitlichen Beeinträchtigungen bis hin zum Tod führen könnten.

Der Eindruck eines Wandels und vor allem einer zunehmenden Geschwindigkeit des Wandels rief als Gegenreaktion die Idee der Bewahrung hervor. Museen wurden errichtet, und ein Geschichtsbewusstsein bildete sich verstärkt aus. Die technische Entwicklung führte auch dazu, dass die Vergänglichkeit in wesentlich stärkerem Ausmaß ausgeschaltet werden konnte. Lange Zeit war das bewusst Beständige auf Bauwerke und Kunstwerke beschränkt, und das gesprochene Wort konnte nur von Schreibkundigen in der Form eines geschriebenen Textes bewahrt werden. Inzwischen ist es möglich, das gesprochene Wort wie auch den sprechenden oder sonst agierenden Menschen für die Nachwelt zu konservieren. Die modernen Speichermedien ermöglichen die fast dauerhafte Reproduzierung bereits vergangener Ereignisse und Zustände, wodurch die Vergangenheit wieder in die Gegenwart geholt wird, obwohl den Leuten bewusst ist, dass es sich um eine Reproduktion der Vergangenheit in der Gegenwart handelt. Es ist nun bei dieser Art der Reproduktion auch möglich geworden, die Zeit zu verlangsamen, anzuhalten oder zurückzudrehen (man denke etwa an die Zeitlupe).

Ein interessantes Phänomen der Gegenwart, die von vielen als noch weiter beschleunigt angesehen wird und in der die Verheißung eines ewigen Lebens nach dem Tod eine abnehmende Attraktivität besitzt, ist, dass ein gewisser Stillstand in der körperlichen Entwicklung, ein ewig junger und gesunder Körper, an Zustimmung gewinnt. In der Zukunft werden wir es vielleicht wissen, ob es sich dabei um einen Zufall handelt oder ob es einen inneren Zusammenhang zwischen diesen Erscheinungen des Stillstands der körperlichen Entwicklung und der Beschleunigung der Zeit gibt.

Objektive und subjektive Zeit

In objektiver Betrachtung sind aufeinander folgende gleiche Maßeinheiten der Zeit immer gleich lang (solange man sich nicht in die Nähe der Lichtgeschwindigkeit begibt, ist der Einfluss der Bewegung vernachlässigbar). Die subjektive Zeit, das Zeiterleben, kennt allerdings unterschiedliche Geschwindigkeiten des Zeitablaufes: eine Stunde Wartezeit erscheint viel länger als eine Stunde in angenehmer Gesellschaft. Außerdem scheint die Zeit schneller zu vergehen, je älter man wird – ein anscheinend weit verbreitetes Gefühl.

Eine Erklärung dafür ist das Altern, insbesondere das Nachlassen der körperlichen und geistigen Kräfte. Eine andere Erklärung dafür geht von der Annahme aus, dass unser Zeitgefühl im Wesentlichen proportional zur Anzahl neuer Ereignisse in unserem Leben ist. Neue, unbekannte oder aufregende Erlebnisse bleiben offensichtlich besser in Erinnerung als alltägliche Erlebnisse. Während des Erlebens scheint die Zeit bei aufregenden Erlebnissen schneller, während der nachträglichen Erinnerung daran allerdings scheint die Zeit viel langsamer zu vergehen. Wenn somit die Zeit in der Erinnerung abhängig ist von neuen oder außergewöhnlichen Ereignissen, so scheint das auf jüngere Menschen zuzutreffen, vor allem auf Kinder, die noch viele neue Erfahrungen in ihrem Leben machen, während sich für ältere Menschen vieles bereits wiederholt. Durch ein aktives und geistig reges Leben könnte man dieses Gefühl allerdings mindern.

Zeit und Geschichte

Historiker und Historikerinnen haben von Berufs wegen mit der Zeit zu tun: sie beschäftigen sich im Allgemeinen mit Vergangenem. Als Wissenschafter stehen sie in einer Tradition der linearen Zeitkonzeption, während zyklische Theorien an Bedeutung verloren haben. Die lineare Zeit führt dazu, dass auf dieser Gerade alle Ereignisse und Zustände exakt eingetragen werden können, sofern die Quellenlage und das Fachwissen es erlauben. Daher entwickelte sich die Chronologie als Hilfswissenschaft, um diesen Anforderungen genügen zu können. Unterschiedliche Kalender, Datierungssysteme, Jahresanfänge, Herrscherlisten usw. müssen in Übereinstimmung gebracht werden. Alle diese unterschiedlichen Zeitlinien können als parallele Linien gedacht werden, die nun an manchen Punkten übereinstimmen müssen, damit man die übrigen Datierungen relativ einfach ablesen bzw. umrechnen kann. Diese Sichtweise orientiert sich an historischen Urkunden, während historisch Forschende inzwischen auch verstärkt mit anderen Quellen zu tun haben, die nicht so einfach in eine lineare Zeit eingefügt werden können. Zyklische Zeitvorstellungen und eine fehlende oder teilweise fehlende Trennung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erfordern einen anderen Umgang mit den Inhalten historischer Quellen.

Ein anderer wichtiger Aspekt ist die Fixierung bzw. Veränderung der vergangenen Zeit durch das Schreiben bzw. Umschreiben von Geschichte und damit der Vergangenheit. Dieser Aspekt ist besonders im letzten Jahrzehnt verstärkt ins Blickfeld geraten, weil in den Ländern, die 1989 und danach die Herrschaft kommunistischer Parteien beendeten, eine Neubewertung der Vergangenheit stattfand. Der Versuch, die Zeit der kommunistischen Herrschaft auszublenden und stattdessen an die Zeit zuvor bzw. an die Zwischenkriegszeit anzuschließen, führt zu einer Komprimierung von Zeit und zu einer neuen Nähe von Vergangenheit und Gegenwart. Es handelt sich hier allerdings nicht um ein neues Phänomen: Änderungen von Machtverhältnissen mit massiven gesellschaftli-

chen und ideologischen Auswirkungen bringen meist solche Erscheinungen hervor. Die Errichtung von kommunistischen Regimen war auch verbunden mit Änderungen im Zeitverständnis: Die Geschichte bekam eine andere Periodisierung, und neue Festtage und Zeitrhythmen wurden eingeführt. Manches davon wurde in letzter Zeit ein weiteres Mal abgeändert, und neben die konkurrierenden Parteien treten auch konkurrierende Zeitkonzepte, die mit unterschiedlichen politischen Einstellungen verknüpft sein können. Die radikalsten Änderungen, die in der Sowjetunion überlegt und auch eingeführt wurden, mussten allerdings genauso wie die Änderungen im Anschluss an die Französische Revolution wieder zurückgenommen werden.

Damit im Zusammenhang steht auch die Frage, wo man in der Geschichte steht; wenn man beim Beispiel der Änderungen von 1989 und danach bleibt: handelt es sich dabei um einen Höhepunkt, einen Endpunkt oder einen Anfang? Womit lässt man die eigene Geschichte (die Geschichte der eigenen Gesellschaft, des eigenen Staates ...) beginnen? Gibt es schließlich einen definierten Endpunkt der Geschichte, wie etwa das Jüngste Gericht oder einen von der jeweiligen Ideologie definierten idealen Endzustand? Diese Fragen, wie auch jene nach der Periodisierung der Geschichte, stehen in engem Zusammenhang mit grundlegenden Vorstellungen der jeweiligen Gesellschaft über ihr Geschichtsverständnis. Politische und gesellschaftliche Veränderungen können diese Vorstellungen von Grund auf verändern und bei einem Teil der Bevölkerung zu einem Verlust von Vergangenheit und/oder Zukunft führen.

III. Zeit und Lebensalter

Das Alter von Lebewesen oder Dingen ist das Ergebnis eines Zeitablaufs: der Zeit, die vom individuellen Startpunkt des jeweiligen Dinges bzw. Lebewesens bis zum jeweiligen Zeitpunkt vergangen ist. Die lineare Zeit ist, wie wir bereits oben festgestellt haben, eine gleichmäßige, bei der alle Zeiteinheiten jeweils genau gleich groß sind. Wie wir ebenfalls bereits gesehen haben, gibt es auch in einer vorwiegend nach den Konzepten der linearen Zeit lebenden Gesellschaft Erscheinungen, die von diesem Konzept abweichen (subjektives Zeiterleben, Gefühl der Beschleunigung). Wie ist es nun aber in einer Gesellschaft, die noch nicht weitgehend nach einem linearen Zeitverständnis lebt?

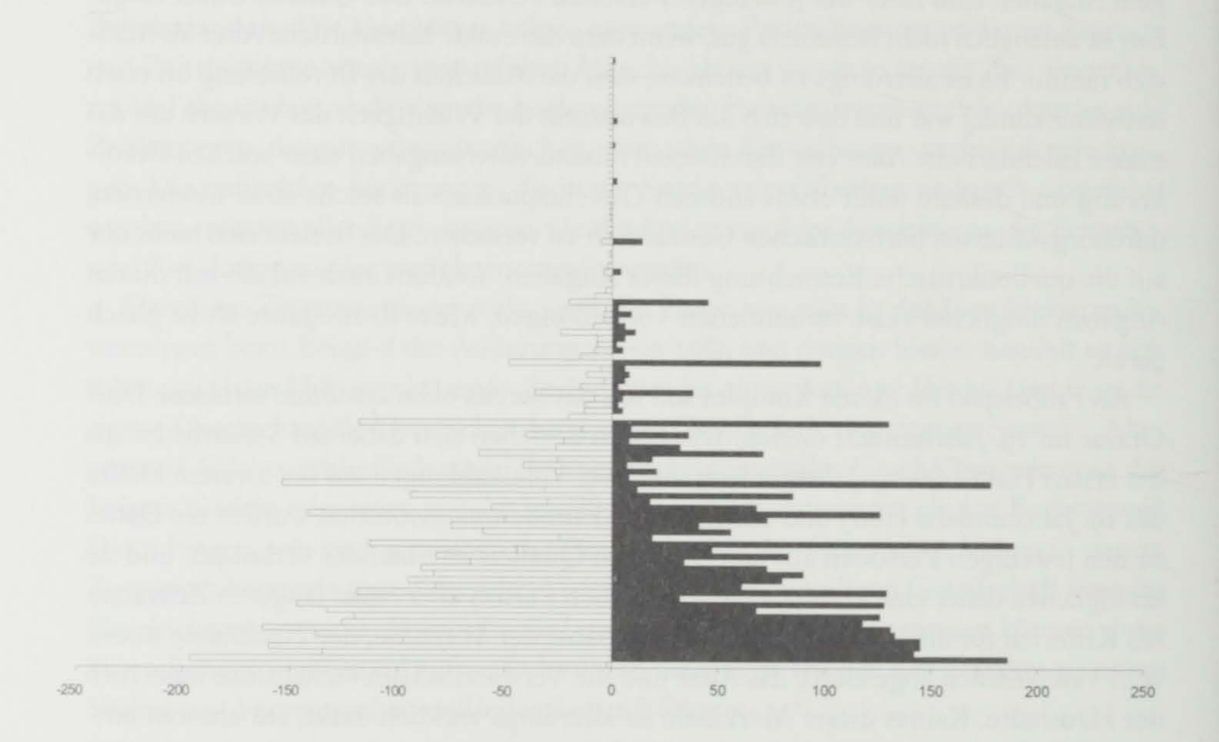
Ein moderner bürokratischer Staat erhebt und verwaltet ständig Daten seiner Einwohner. Unter diesen Daten befinden sich auch Angaben zum Alter bzw. zu Geburt. Die bereits früher angesprochene Zunahme der Bedeutung der exakten Zeitmessung führte auch zu einer zunehmenden Bedeutung des exakten Alters für verschiedene Rechte und Pflichten, wie Schulpflicht, Wehrpflicht, Wahlrecht oder Pensionsrecht. Das kalendarische Alter ersetzte in diesem Zusammenhang manche anderen Gliederungskriterien eines Menschenlebens, wie beispielsweise den Familienstand. In diesem Zusammenhang steht auch das Wissen um das exakte kalendarische Alter von Personen. Bei Volkszäh-

lungen, Kirchenbucheintragungen oder ähnlichen Erhebungen wurden bereits seit langem Angaben zum Alter der jeweiligen Personen vermerkt. Die Qualität dieser Angaben ist anfänglich nicht besonders gut, wenn man das exakte kalendarische Alter als Maßstab nimmt. Es ist allerdings zu bedenken, dass die Mehrheit der Bevölkerung oft noch schreibunkundig war und dass sich das Bewusstsein der Wichtigkeit des Wissens um das exakte kalendarische Alter erst durchsetzen musste. Altersangaben einer solchen Bevölkerung sind deshalb unter etwas anderen Gesichtspunkten als solche einer modernen, durchorganisierten bürokratischen Gesellschaft zu verstehen. Das bezieht sich nicht nur auf die quellenkritische Betrachtung dieser Angaben, sondern auch auf die mit diesen Angaben möglicherweise verbundenen Vorstellungen, wie z. B. 100 Jahre alt ist gleich „uralt".

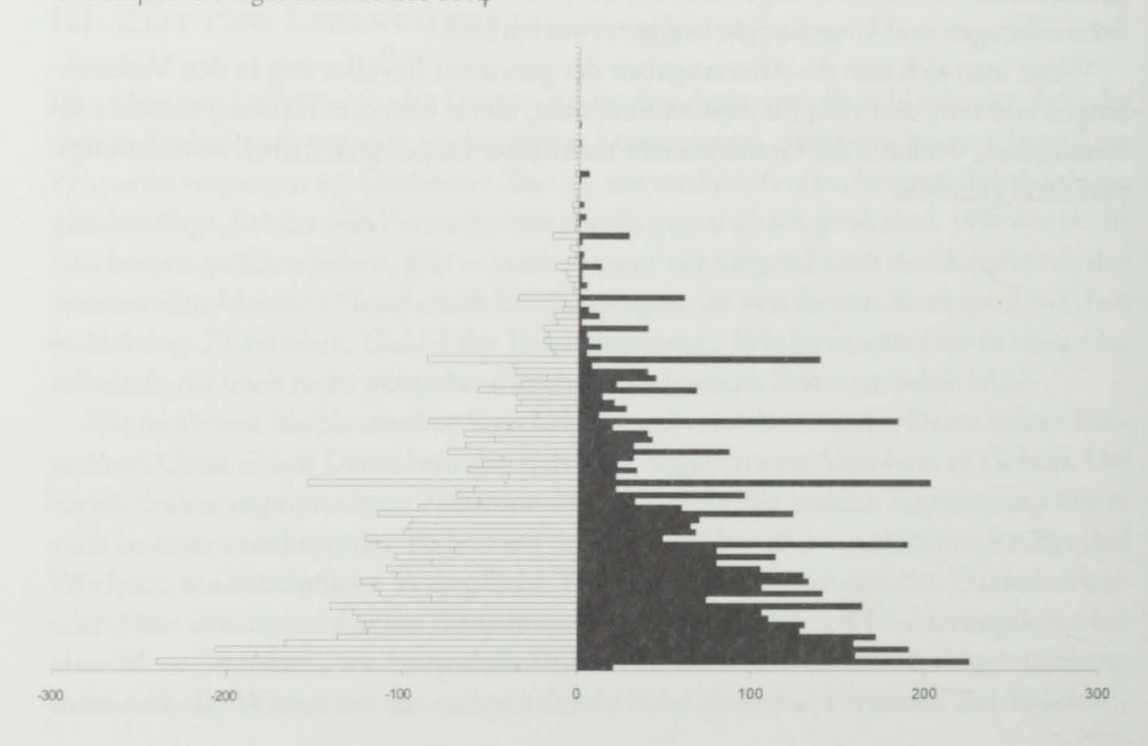
Als Fallbeispiel für diesen Komplex soll uns das bereits oben erwähnte serbische Dorf Orašac im 19. Jahrhundert dienen. Die Daten beziehen sich dabei auf Steuerlisten aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und zwei Volkszählungen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1863 und 1884). Durch Familienrekonstitution wurden die Daten zu den jeweiligen Personen aus den einzelnen Quellen miteinander verknüpft, und sie ermöglichen daher eine Untersuchung derselben Person über einen längeren Zeitraum. Als Kriterien für eine Verknüpfung dienten dabei der Vorname, der Nachname (meist vom Vatersnamen abgeleitet), das Alter und die Verwandtschaftsverhältnisse innerhalb der Haushalte. Keines dieser Merkmale ist allerdings wirklich exakt, am ehesten entspricht der Vorname einem solchen Merkmal. Deshalb muss man die nachfolgenden Ergebnisse auch als Annäherungswerte betrachten, da historische Daten immer gewissen Schwankungen und Ungenauigkeiten unterworfen sind.

Wenn man sich nun die Altersangaben der gesamten Bevölkerung in den Volkszählungen von 1863 und 1884 für diesen Ort ansieht, merkt man eine Häufung mancher Altersangaben, wodurch die Grafiken nicht mehr einer umgelegten halben Bevölkerungspyramide gleichen.

Grafik 3: Altersangaben in Orašac 1863



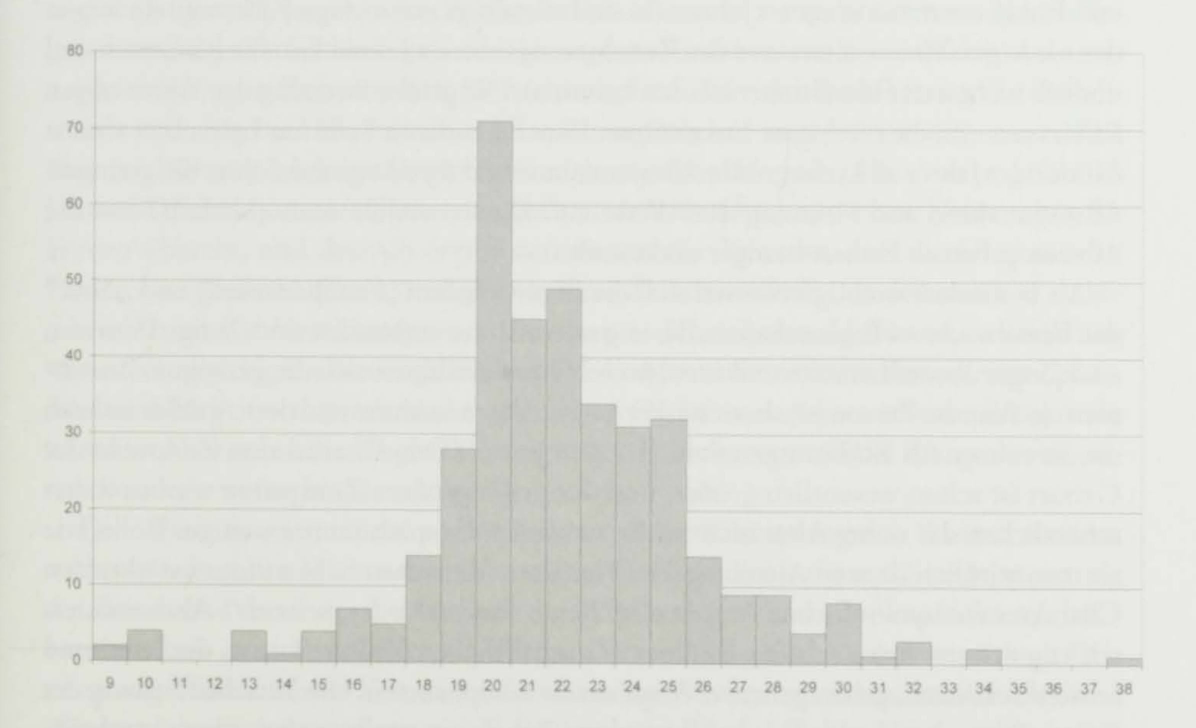
Grafik 4: Altersangaben in Orašac 1884



Die häufigsten Altersangaben enden auf den Ziffern 0 und 5, und wie man sieht, verstärkt sich dieser Trend mit zunehmendem Alter der Personen. Daraus lässt sich schließen, dass Altersangaben von zumindest 40 Jahren, wenn nicht bereits ab 30 Jahren, einen wesentlich geringeren Zusammenhang mit dem kalendarischen Alter haben als Altersangaben zu jüngeren Personen. Rund ein Drittel aller Personen sind mit einem Alter, das auf 0 oder 5 endet, verzeichnet, während nur drei Prozent im Jahr 1863 eine Endziffer 9 aufweisen (im Jahr 1884 sind es bereits fünf Prozent). Das weist eindeutig auf die Verwendung eines Dezimalsystems beim Zählen hin. Daneben gibt es noch einen eindeutigen Trend zu geraden Zahlen. 1863 gibt es noch kaum Unterschiede in der Exaktheit der Altersangaben bei beiden Geschlechtern, während es 1884 bereits zu einer deutlichen Verbesserung bei Männern, aber kaum zu einer Verbesserung bei Frauen in Bezug auf die Exaktheit der Altersangaben kommt.

In einem weiteren Punkt kann man sich nun die Zunahme des Alters von Personen ansehen, die jeweils in zwei Quellen aufscheinen. Die Fallzahlen sind hier natürlich geringer als bei einer Untersuchung nur einer Quelle, weil Geburt, Tod, Heirat und Wanderbewegungen die Zusammensetzung der Bevölkerung ständig verändern und dadurch die identen Personen abhängig vom Zeitraum ständig abnehmen.

Grafik 5: Altersunterschied in Orašac 1863–1884



Wenn man sich nun die Alterszunahme der Einwohner von Orašac im Zeitraum von 1863 bis 1884 ansieht, ergibt sich ein interessanter Befund: trotz Altersangaben, die oft recht weit von der Vorstellung exakter kalendarischer Werte abweichen, sind die meisten Alterszunahmen nicht weit vom wirklichen Wert von 21 Jahren entfernt. Im Bereich von 19 bis 23 Jahren (plus/minus zwei Jahre) sind immerhin 60 Prozent aller Werte angesiedelt. Die Extremwerte sind vor allem davon abhängig, ob man zwei Personen aus zwei verschiedenen Quellen trotz solcher Alterszunahmen aufgrund anderer Daten noch als ident ansieht oder nicht. Der häufigste Wert von 20 Jahren an Alterszunahme überrascht nicht, erfuhren wir bereits oben von einer Tendenz zu Altersangaben mit einer Endziffer von 0 oder 5. Der Wert von 25 Jahren scheint genauso etwas herauszuragen wie der Wert von 30 Jahren. Ansonsten ist eher ein Trend zu etwas höheren Werten als 21 Jahren festzustellen: Die insgesamt 382 Personen, die in beiden Quellen verknüpft werden konnten (entspricht 35 Prozent der Gesamtbevölkerung von 1863), weisen eine durchschnittliche Alterszunahme von 21,9 Jahren auf. Wenn man die Bevölkerung anhand verschiedener Kriterien in Gruppen teilt, kommt man zu unterschiedlichen Mustern: Haushaltsvorstände im Jahr 1863 „altern" etwas rascher als der Rest der Bevölkerung (ihre Alterszunahme ist um ein Jahr höher, aber die Streuung der Werte ist geringer). Die meisten Verwandtschaftsverhältnisse von 1863 sind ähnlich, die größte Alterszunahme haben Schwiegertöchter (+ 23,4 Jahre), die geringste Töchter, Nichten und Enkelinnen von unter 20 Jahren (es sind allerdings nur wenige Fälle, weil sie wegen des niedrigen Heiratsalters und des Zeitabstandes von 21 Jahren fast alle heirateten und deshalb nicht mehr identifiziert werden konnten). Die größte Streuung der Werte zeigen Ehefrauen und die niedrigste Enkelsöhne. Von der anderen Seite her betrachtet weisen Mütter des Jahres 1884 die größte Alterszunahme und Streuung und Söhne die geringste Alterszunahme und Streuung der Werte auf. Daraus ersieht man ebenfalls, dass die Altersangaben zu Frauen weniger exakt waren.

Als besonders wichtig erwiesen sich die Eigenschaften „Familienstand" und „Alter" der Personen, zwei Eigenschaften, die eng miteinander verbunden sind: ledige Personen sind jünger als verheiratete und verwitwete. Hier bestätigten sich die getätigten Annahmen: je älter die Person ist, desto stärker ist die Alterszunahme und desto größer ist auch die Streuung. Als Erklärungen dafür können gelten: Der Abstand zum Zeitpunkt der Geburt ist schon wesentlich größer, und durch die größere Zeitspanne wird es wahrscheinlicher, das wahre Alter nicht mehr zu wissen. Es spielt immer weniger Rolle, wie alt man wirklich ist, und Altersangaben von alten Menschen haben immer stärker den Charakter von symbolischen Angaben im Sinne von „alt" oder „sehr alt". Als besonders wichtig erweist sich auch der Einfluss der schriftlichen Kultur: Leute, die lesen und schreiben können, geben genauere Angaben als Analphabeten. Die Verschriftlichung der Kultur führt eben auch zu einer Übernahme von Zeitvorstellungen der bereits schriftkundigen Eliten.

Dies war ein Blick auf die Altersangaben und die Zunahme des Alters in diesem Dorf.

Man kann dieselben Angaben aber auch unter dem Gesichtspunkt von gleichförmiger und ungleichförmiger Zeit betrachten. In dieser Betrachtungsweise unterscheiden sich die Angaben der damaligen von jenen heutiger Personen dadurch, dass eben die einzelnen Zeiteinheiten damals noch nicht gleichförmig waren, d. h. dass nicht jedes Jahr unbedingt für alle Personen gleich lang gewesen sein musste oder nicht gleich schnell verging. Das würde bedeuten, dass es mit zunehmendem Alter eine ungleichförmigere Zeit für die Leute gegeben hätte: eine Person hielt sich dann wesentlich länger in ihrem 40. auf als in ihrem 39. oder 41. Lebensjahr. Dies ging meist so weit, dass es gar kein erkennbares 39. oder 41. Lebensjahr mehr gab, sondern nur ein 40. Lebensjahr, das verglichen mit unserem linearen Zeitverständnis rund fünf Jahre dauerte. Besonders wichtig in diesem Zusammenhang ist auch, dass es ja für jede Person eine eigene Zeit gibt, die allerdings heutzutage fast immer mit der aller anderen synchronisiert ist. Im 19. Jahrhundert kann man allerdings in Orašac noch viele nicht miteinander synchronisierte Zeiten von einzelnen Personen feststellen. Das wird besonders deutlich, wenn man sich die Extrembeispiele in Grafik 5 ansieht: in einem Zeitraum von 21 Jahren (nach linearer Zeit) vergingen für manche Personen nur neun oder zehn Jahre, d. h. ihre Zeit lief wesentlich langsamer (halb so schnell wie unsere), während es auch Personen gab, bei denen das Alter um mehr als 30 Jahre zunahm, d. h. dass bei ihnen die Zeit mehr als dreimal so schnell verging wie bei der anderen Extremgruppe. Abgesehen von Einzelfällen und der langsamer vergehenden Zeit in runden Altersjahren ergeben sich aus obigen Ergebnissen folgende Schlüsse: trotz des geringeren Einflusses der linearen Zeit und einer ungleichförmigen Zeit stimmen für mehr als die Hälfte der Bevölkerung die Zeitabstände von 1863 bis 1884 mit einer Abweichung von nur zwei Jahren mit unserer Zeit überein. Die erste wichtige Ungleichförmigkeit gab es bei einem Alter von ungefähr 20 Jahren. Dies stimmt zufälligerweise fast mit dem durchschnittlichen Heiratsalter für Frauen überein, und deshalb ergibt sich daraus die Tatsache, dass die Hochzeit für Frauen eine große Ungleichförmigkeit in ihrer Zeit darstellt. Es handelt sich hier wahrscheinlich um die Auswirkung eines Alters von 20 Jahren, obwohl die andere Erklärung wesentlich ergiebiger wäre – schließlich ist ja die Hochzeit in einem Frauenleben des 19. Jahrhunderts in einem patriarchal organisierten Gemeinwesen ein wichtiges Ereignis. In höherem Alter nahm die Ungleichförmigkeit noch weiter zu, und die Zeiten der einzelnen Personen waren immer weniger synchron.

Die Schule fungierte nicht nur als Institution zur Vermittlung von Wissen, sondern auch von kulturellen Werten und unterstützte die Disziplinierung und Synchronisierung der Zeiten und damit der Lebensläufe der einzelnen Personen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts kam es somit zu einer eindeutigen Entwicklung hin zu einer verstärkten Orientierung an der linearen Zeit, einer Zunahme des Wissens um das exakte kalendarische Alter und damit verbunden zu einem Rückgang unterschiedlicher Alterungsgeschwindigkeiten. Die wesentlich größeren Unterschiede in der Alterszunahme in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts belegen das: Die durchschnittliche Alterszunahme zwi-

schen zwei Steuerlisten (die erste undatiert und die zweite von 1830), die nur Männer verzeichnen, beträgt 6,6 Jahre (insgesamt 183 Personen wurden in beiden Steuerlisten identifiziert). Der Altersabstand beträgt bei Haushaltsvorständen im Durchschnitt 9,1 Jahre und für deren Söhne nur 5,5 Jahre. Am schnellsten ist der „Alterungsprozess" wieder bei den älteren Menschen: die Personen der Altersgruppe 23 bis 27 Jahre altern durchschnittlich um 4,2 Jahre, während die 38- bis 42-jährigen bereits um 12,3 Jahre älter werden.

Ausblicke

Die Erforschung des Phänomens Zeit konzentriert sich noch immer auf bestimmte Bereiche wie die philosophische Betrachtung der Zeit, die Zeitmessung und die Chronologie, und in allen diesen Bereichen gibt es auch eine starke historische Komponente. Die Anwendung unterschiedlicher Zeitkonzeptionen ist in der historischen Forschung wesentlich weniger verbreitet als in der anthropologischen. Diese Konzepte bieten allerdings mögliche neue Ansätze in der historischen Erforschung nicht nur von Familie und Haushalt. Wie das Beispiel der Verbindung von Politik, Geschichtsschreibung und Zeit zeigt, sind auch in Bereichen, die auf den ersten Blick wenig mit Zeit zu tun haben, unterschiedliche Zeitkonzepte brauchbare Werkzeuge für zusätzliche Erklärungsmöglichkeiten. Unterschiedliche Konzepte von Zeit sind auch für Probleme, die auf anachronistischem Verhalten zu beruhen scheinen (wie der ständige Rückgriff auf längst vergangene Ereignisse oder Zustände), ein möglicher zielführender Ansatz.

Ein anderer Ansatzpunkt für zukünftige Forschungen wäre die eingehendere Erforschung des Zeitverständnisses und -erlebens der nichtschriftlichen Kulturen im südöstlichen Europa. Viele der Erkenntnisse über Zeitverständnis und -erleben nichtschriftlicher Kulturen basieren auf Beobachtungen bei nichtschriftlichen Kulturen im 20. Jahrhundert. Die Quellenlage für die Untersuchung historischer nichtschriftlicher Kulturen ist zwar nicht so reich, und auch das methodische Instrumentarium wird noch geschärft werden müssen, aber ein Vergleich historischer nichtschriftlicher Kulturen im südöstlichen Europa mit heutigen nichtschriftlichen Kulturen bzw. nichtschriftlicher Kulturen des 20. und 21. Jahrhunderts bezüglich ähnlicher oder verschiedener Zeitkonzeptionen wäre wünschenswert.

Literatur:

Baier, Wilhelm Richard; Wuketits, Franz Manfred (Hg.): Zeitzauber. Reflexionen über die Zeit zur Jahrtausendwende, Graz 2001.

Bruss, F. Thomas; Rüschendorf, Ludger: Wie schnell verfliegt die Zeit? In: Spektrum der Wissenschaft, Mai 2001, 110–112.

Dinzelbacher, Peter: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993.

Dux, Günter: Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit, Frankfurt am Main 1992.

Elias, Norbert: Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II, Frankfurt am Main 1988.

Gell, Alfred: The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images (Explorations in Anthropology), Oxford-Washington reprint 1996.

Hall, Edward T.: The dance of life: the other dimension of time, New York 1989.

Halpern, Joel M.; Wagner, Richard A.: Time and Social Structure: A Yugoslav Case Study. In: Journal of Family History 9,3/1984, 229–244.

Mitterauer, Michael: Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers, Wien-Köln-Weimar 2000.

Uspenskij, Boris A.: Semiotik der Geschichte, Wien 1991 (= Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 579. Band).

Verdery, Katherine: The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change, New York 1999.

Whitrow, Gerald J.: Die Erfindung der Zeit, Hamburg 1991.

III. Das Gebirge, die Stadt und das Meer

Christian Giordano

Der Balkan und das Meer. Das südöstliche Europa zwischen Dorfidylle und idealisierter Urbanität

I. Der Balkan: eine süd(ost)europäische Halbinsel

Wirft man einen kurzen Blick auf eine Landkarte Europas, dann fällt auf, dass der Süden des Alten Kontinents im Vergleich zu den relativ kompakten Strukturen des östlichen, mittleren und westlichen Teils durch eine deutlich sichtbare Konstellation von Archipelen (von den Balearen bis zum Dodekannes) und Halbinseln gekennzeichnet ist. Bereits der französische Historiker Braudel wies in seinem berühmtesten Buch *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, dessen erstes Kapitel den bezeichnenden Titel *Les péninsules: Montagnes, plateaux, plaines* trägt, darauf hin, dass der Mittelmeerraum *grosso modo* aus fünf imposanten Halbinseln besteht, und zwar Iberien, Italien, dem Balkan, Anatolien/Kleinasien und dem Maghreb (Braudel, 1982: Bd. 1, 24). Wenn man nun von Anatolien/Kleinasien und vom Maghreb, die bekanntlich zum asiatischen bzw. afrikanischen Kontinent gezählt werden, absieht, dann bleiben Iberien, Italien und der Balkan übrig, die eben als Halbinseln die geografische Spezifität des europäischen Südens ausmachen.

Es gibt zwei Gründe, den peninsularen Charakter des südöstlichen Europa und daher auch des Balkans zu Beginn dieses Beitrages so ausdrücklich zu betonen:

1) Obwohl der Balkan von den Geografen nicht selten als Halbinsel konzipiert wird und sich in mehreren europäischen Sprachen dementsprechende Bezeichnungen durchgesetzt haben (it. *penisola balcanica*, fr. *peninsule balcanique*, dt. *balkanische Halbinsel)*, erweckt das nicht zuletzt von Reiseberichterstattern immer wieder gepflegte und konstruierte Bild dieser Region selten eine solche Vorstellung: In den meisten Repräsentationen und Inszenierungen des Balkans spielt – wenn man von Griechenland absieht, das wiederum oft als nicht unbedingt *balkanisch* betrachtet wird – das Meer, d. h. die unmittelbar angrenzende natürliche Umwelt einer jeglichen Halbinsel, eine nur geringe Rolle. Im Westen Europas verbindet man mit dem Balkan vielmehr das Bild einer unwirtlichen Gebirgslandschaft, die im Winter von Schnee und Eis geplagt ist. Man sollte dabei auch nicht vergessen, dass dieses Gebiet bereits während der Renaissance mit dem beeindruckenden und zugleich unheimlichen Namen *catena del mondo* bezeichnet wurde und

dass dieses Bild mit nur wenigen Ausnahmen bis ins 19. Jahrhundert weiter gepflegt wurde. Es ist interessant, dass eine ähnliche Vorstellung auch im Osten des Alten Kontinents vorherrschte: der Begriff *Balkan* bezeichnete, wie die einschlägigen Wörterbücher erklären, im Osmanischen ein Gebirge bzw. eine Gebirgskette. Der Genauigkeit halber sei gesagt, dass sich alle diese Repräsentationen nicht als pure Fantasie abtun lassen. Sie beschreiben Teilwahrheiten, sind daher nicht ganz falsch. Es war gerade Braudel, der immer wieder die schwere Zugänglichkeit der fünf Halbinseln rund um das Mittelmeer betonte, die eben gerade auf deren gebirgiges Relief zurückzuführen ist. Diese *halbwilden Berge*, die Braudel wörtlich als *platzraubende Akteure* bezeichnet (Braudel, 1982: Bd. 1, 26ff.), bilden eine unübersehbare und eindeutige Komponente aller südeuropäischen Landschaften, die sich von der Sierra Nevada über die Apenninen und bis zur Pindos-Kette sowie zur *Stara Planina* (Balkangebirge) erstrecken. In einer zusammenfassenden Charakterisierung schreibt der französische Historiker in zutreffender Weise:

> „Si l'on songe à leur relief, elles (die Halbinseln, Chr. G.) se partagent régulièrement entre des montagnes surabondantes, quelques plaines, de rares collines, de larges plateaux" (Braudel, 1982: Bd. 1, 22).

2) Obwohl auf allen südeuropäischen Halbinseln die gebirgigen Landschaften überwiegen und die milden und sanften Küstengegenden, wo – neben den Oliven- und Weinkulturen – „die Zitronen blühen", eher die Ausnahme als die Regel sind, spielen das Meer sowie Kultur- und Gesellschaftsformen, die mit dem Meer zusammenhängen und zum Teil darauf zurückzuführen sind, in den meisten mediterranen Regionen eine eminent wichtige Rolle. Während diese Tatsache für Iberien und Italien als selbstverständlich zu gelten scheint, muss sie bezüglich des Balkans ausdrücklich betont werden: diese Region wird, wie auch noch später aufgezeigt wird, in erster Linie mit einer vom Meer und seinen Lebensformen weit entfernten Ruralität in Verbindung gebracht. Unter „Ruralität" wird hier *prima facie* ein Komplex bäuerlicher und agro-pastoraler Dorfgesellschaften verstanden, die meistens auch von den Betroffenen selbst als der genuine soziale und kulturelle Kern des Balkans betrachtet werden. Diese gelebte und gedachte Ruralität der balkanischen Lebenswelten gilt es etwas näher zu betrachten.

II. Balkanische Ruralität zwischen gelebter Rückständigkeit und gedachter Dorfidylle

Gelebte Rückständigkeit

Aus anthropologisch-historischer Perspektive lässt sich kaum verleugnen, dass Ruralität – wie der amerikanische Anthropologe Krader zu Recht betont (Krader, 1960: 76ff.) – bis in die jüngste Vergangenheit eine dominante Rolle im sozialen Leben der balkanischen Gesamtgesellschaften gespielt hat. Er geht von der Prämisse aus, dass zwischen dem westlichen und östlichen Europa, das auch den südosteuropäischen Teil des Alten Kontinents umfasst, ein grundsätzlicher sozialstruktureller Unterschied besteht. Im östlichen Europa sowie auf dem Balkan prägt das Agrarische im weitesten Sinne des Wortes alle Facetten der Lebensführung, weil die Gesellschaften trotz der Modernisierungsbestrebungen, die seit der jeweiligen nationalen Unabhängigkeit unternommen wurden, einen unverkennbaren bäuerlichen Charakter beibehalten haben. Im Westen des Kontinents mitsamt Italien und der Iberischen Halbinsel sind die Bauern dagegen seit mehreren Jahrhunderten in einer breiteren, durch urban-industrielle Strukturen gekennzeichneten Gesellschaftsform „eingekapselt" (Krader, 1960: 77). Diese Beobachtung Kraders stimmt im Grunde mit der des ungarischen Historikers Szücs überein, der bei seinem Versuch, die Binnengrenzen Europas zu ziehen, drei historische Regionen festlegte. Szücs zeigt dabei in vortrefflicher Weise, wie im westlichen Europa bereits im Mittelalter die Krise des Feudalismus und die damit verbundene Agrarrevolution mit der Blüte urbaner Gesellschaften, die eigenständige Werte, Institutionen und Sozialstrukturen entwickelten, einherging (Szücs, 1990). Auch Weber verweist deutlich auf diese Entwicklung, wenn er von der „Stadt des Okzidents" als autonomer Gemeinde spricht (Weber, 1956: Bd. 2, 744f. und 749ff.).

Den beiden Autoren geht es dabei selbstverständlich nicht lediglich um die Existenz von Städten, denn diese sind auch in der Antike, im Orient, in Afrika, im Amerika vor Kolumbus und nicht zuletzt auf dem Balkan nachweisbar. Neben dem autonomen Gemeindecharakter dieser urbanen Gebilde, zu deren klassischen Beispielen die Munizipalitäten Norditaliens und die freien Reichsstädte des deutschen Sprachraumes gehören, unterstreicht Szücs vor allem die eindrucksvolle Dichte des westeuropäischen Städtenetzes, welches die Intensität des Warentausches garantierte und somit die gesamte Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur der Region bestimmte. Im östlichen Europa führte die Krise des Feudalismus dagegen zu einer regressiven Deformation, die als eine modifizierte und verzerrte Prolongierung des Feudalsystems und dessen sozialstrukturellen Komponenten aufgefasst werden kann.

Eine gute Illustration dieser sozialen Prozesse ist das Phänomen der „zweiten Leibeigenschaft", das laut dem amerikanischen Soziologen Wallerstein sogar eine im Vergleich zu früheren Epochen verschärfte Gestaltung der agrarischen Lebensbedingungen

mit sich brachte (Wallerstein, 1974: 91ff.). Diese verspätete Form der Leibeigenschaft war beispielsweise ab dem 16. Jahrhundert in weiten Teilen Ungarns und Kroatiens sowie vor allem in Rumänien, und hier insbesondere in Moldawien und in der Walachei, das heißt im nordöstlichsten Teil der balkanischen Halbinsel, besonders präsent.

Die sozialstrukturellen Unterschiede des Balkans in Hinblick auf das westliche Europa lassen sich jedoch, wie Kaser hervorgehoben hat, nicht lediglich auf voneinander abweichende Modalitäten im Umgang mit der Krise des Feudalismus reduzieren. Hinter der von Krader dargelegten strukturellen Dominanz des Ruralen auf dem Balkan stehen auch andere wichtige soziale Prozesse: So hat Kaser darauf hingewiesen, dass sich das byzantinische Lehenssystem, das ich in Anlehnung an Weber als patrimonialen Feudalismus definieren möchte, im südöstlichen Europa erst zwei bis drei Jahrhunderte später durchsetzte als in Westeuropa, was letztendlich auf eine niemals aufgeholte Phasenverschiebung verweist (Kaser, 1990: 134; Castellan, 1991: 42). Dazu müssen noch zwei weitere Aspekte berücksichtigt werden, die beide im Zusammenhang mit der osmanischen Eroberung des Balkans stehen: Vorerst muss hier daran erinnert werden, dass sich der Südosten Europas seit dem 14. Jahrhundert in ein riesiges Grenzgebiet zwischen zwei sich fast kontinuierlich bekämpfenden Imperien entwickelte. Im militärischen Grenzbereich zwischen Habsburgischem und Osmanischem Reich existierten zwar keine Feudalverhältnisse, sondern eine Gesellschaft von freien Bauern, allerdings bildeten sich in diesem Raum aus nahe liegenden geopolitischen Motiven keine Städte nach westeuropäischem Muster heraus (Kaser, 1990: 137). Im osmanisch beherrschten Teil Europas konnte sich in Zusammenhang mit der Einführung des für die Pforte typischen präbendalen Feudalismus niemals ein so dichtes Stadtnetz entfalten wie im westlichen Europa. Man muss bedenken, dass der Balkan zu Beginn des 16. Jahrhunderts nur zwei Städte mit über 25 000 Einwohnern – Edirne und Saloniki – zählte. Die Einwohnerzahl Athens betrug zu dieser Zeit nur 10 000 und die meisten *şehir* (osmanische Bezeichnung persischen Ursprungs für Stadt) schwankten zwischen 2 000 und 4 000 Einwohnern. Kaser bringt diesen Sachverhalt auf den Punkt, wenn er schreibt:

> „Stadt und Land entwickelten sich hier (im osmanischen Balkan, Chr. G.) nicht auseinander, sondern die Stadt wurde in das Land, das heißt in das türkische Feudalsystem integriert" (Kaser, 1990: 136).

Zunächst sei darauf hingewiesen, dass das Land in der Weltkonzeption des Osmanischen Reiches prinzipiell Gott gehörte und dass der Sultan dank seines Status als Kalif darüber frei verfügen konnte. Das osmanische Feudalsystem, das sich in dieses Weltbild einschrieb und das die Agrarverhältnisse auf dem Lande in manchen Regionen des Balkans (u. a. in Makedonien, Albanien und im Kosovo) bis tief ins 20. Jahrhundert prägte, beruhte auf der Institution des *timar*. Darunter versteht man *strictu senso* Ländereien verschiedener Größe, die der Sultan den Reitern seiner Kavallerie, den *sipahis*, zuteilte.

Diese Landgabe war allerdings nicht erblich und der *Timariot*, d. h. der Inhaber eines *timar*, besaß einzig das Anrecht auf die Einkünfte der Ernte. Außerdem verpflichtete sich der *Timariot* für den Sultan Steuern einzuheben und Soldaten bzw. Matrosen zu rekrutieren. Innerhalb der Gesamtfläche des *timar* gab es in der Regel die *çiftlik*, d. h. bestimmte Parzellen unterschiedlicher Größe, die der *Timariot* in Selbstbewirtschaftung für die eigenen Bedürfnisse und die seiner Familie bebauen durfte. Anfänglich handelte es sich daher beim osmanischen Feudalismus um ein militärisches Lehenswesen mit, wie bereits erwähnt, präbendalem Charakter, denn die Treuebeziehung zwischen Herrscher und Lehensmann ergab sich vornehmlich, wie Weber schreibt, „kraft verliehener Grundherrschaften und Steuerleistungen" (Weber, 1956: Bd. 2, 635). Gleichzeitig zum fortlaufenden Zerfall der Zentralmacht in Istanbul schwächte sich das *timar*-System auf dem Balkan deutlich ab. Während des 17. und 18. Jahrhunderts gelang es den *Timarioten* immer häufiger, die ihnen vom Sultan anvertrauten Ländereien auf vererblicher Basis zu verwalten, was in letzter Instanz die mächtige Ausdehnung der *çiftlik* bedeutete. Diese mit dem koranischen Gesetz kaum vereinbare Appropriation bzw. Privatisierung des Sultanbesitzes wurde im 19. Jahrhundert mit den so genannten *tanzimat*-Reformen legalisiert. In dieser Weise veränderten die *Timarioten* im Laufe der Jahrhunderte ihren sozialen Status: aus präbendalen Verwaltern wurden sie zu regelrechten Latifundieneigentümern.

Wie bereits angedeutet, wurden prinzipiell Angehörige des Militärstandes belehnt. Dieser Grundsatz wurde allerdings im europäischen Reichsteil nicht so streng gehandhabt, denn auch Mitglieder der lokalen Oberschichten konnten die mit dem *timar*-System verbundenen Privilegien erhalten – selbstverständlich unter der Voraussetzung, dass sie sich zum Islam bekannten. Dies geschah beispielsweise in weiten Teilen des heutigen Albanien, in Bosnien-Herzegowina, Westmakedonien und im Kosovo, wo christliche Honoratioren dem Sultan ihre Dienste anboten und dafür nach ihrer Konvertierung als *Timarioten* anerkannt wurden (Castellan, 1991: 128; Malcolm, 1996: 72f.). Diese Notabeln konnten somit die Kontrolle über die Ländereien, die sie bereits vor der osmanischen Eroberung im Besitz hatten, beibehalten.

Die Bauern, die meistens in den auf den Hochebenen gelegenen Dörfern lebten, durften, obwohl sie *de jure* keinen Eigentümerstatus besaßen, ihre Parzellen im Rahmen des *timar*-Systems über Generationen hinweg nutzen und somit nahezu eigentumsmäßig über sie verfügen. Allerdings konnten sie den Boden weder verkaufen noch verlassen. Der Bauer, der beispielsweise sein Grundstück aufgab, um sich in der Stadt niederzulassen, wurde verfolgt und dazu gezwungen, dem *Timarioten* eine Kompensation in Form einer Steuer (*çift bozanakcesi*) zu zahlen.

Einige Autoren haben zu Recht betont, dass das *timar*-System in Wirklichkeit niemals so starr funktioniert hat, wie es von der Pforte konzipiert wurde (Adanir, 1979: 24ff.). Aus politisch-anthropologischer bzw. soziologischer Sicht lässt sich dies aus dem Sachverhalt erklären, dass auch die am rigidesten organisierte Agrarstruktur durch soziale Praktiken

und geschickte Handlungsstrategien der einzelnen Akteure aufgeweicht oder sogar ausgehöhlt werden kann. Zwischen institutioneller Architektur, gesellschaftlicher Performanz und alltäglicher Akkomodation gibt es, wie Turner immer wieder unterstrichen hat, ein ständiges Auseinanderklaffen (Turner, 1986). Man darf aber zugleich nicht vergessen, dass Institutionen, wie Douglas in Anlehnung an Emile Durkheim treffend gesagt hat, „denken" und dass sie daher auch in Hinblick auf ihre Wirksamkeit in allen Sphären des sozialen Lebens nicht zu unterschätzen sind (Douglas, 1986). Durch ihr Beharrungsvermögen erweisen sich Institutionen, so die bereits zitierte Autorin, als hervorragende Instrumente, um soziale Prozesse zu verlangsamen, Stetigkeit im Wandel herbeizuführen und Kontinuität, sprich Stabilität der Systeme, zu garantieren.

Es mag also durchaus sein, dass der präbendale Feudalismus der Osmanen speziell auf dem Balkan nur für eine kurze Periode in seiner fast idealtypischen Ausprägung funktionierte, weil sich die politisch-militärischen und die sozioökonomischen Verhältnisse aufgrund von systemabweichenden Handlungsweisen in der Folge schnell veränderten. Als Anthropologe bzw. Soziologe muss man aber andererseits davon ausgehen, dass die Institutionen des *timar*-Systems, trotz ihrer frühzeitigen Verfallserscheinungen, innerhalb der balkanischen Gesellschaften nicht einfach funktionslos geblieben sind.

Obwohl die feudalen Abhängigkeitsverhältnisse letztendlich für die Bauern nicht ausgesprochen erdrückend waren, hemmten sie die gesamtwirtschaftliche und gesamtgesellschaftliche Dynamik des Balkans, denn sie begünstigten eine subsistenzorientierte Wirtschaft, schränkten die Akkumulation von Land, Kapital und Arbeit stark ein und regulierten die Produktion. Aus einer Perspektive der längeren Zeitabschnitte her gesehen, lässt sich somit erkennen, dass diese Barrieren des Wachstums als Spezifikum des osmanischen Feudalismus, der wohlgemerkt erst 1831 offiziell abgeschafft wurde, das Vorherrschen vormoderner Agrargesellschaften perpetuierten und die Bildung urbaner Sozialstrukturen sowie städtischer Leitbilder nach westeuropäischem Muster erheblich bremste. Mentalitätsmäßig blieb in dieser Weise eine Grundhaltung dominant, die man als vorkapitalistische Rationalität bezeichnen kann. Diese Tatsache wurde von mehreren aufmerksamen Beobachtern aus dem Okzident deutlich unterstrichen, die sich bereits seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts mit den verschiedenen Modernisierungsstrategien der von dem „türkischen Joch" befreiten Länder des Balkans befassten. So beispielsweise der französische Geograf Ancel, der die jugoslawische Agrarreform in Südserbien nicht ohne Pathos als die endgültige Liquidierung des osmanischen Latifundismus begrüßte (Ancel, 1930). Die Modernisierungsfunktion der Landreform stand sogar so sehr im Vordergrund seines Interesses, dass dieser Autor ein weiteres, wenn auch verborgenes Ziel der Agrarreformen, nämlich die Vertreibung der nichtslawischen Bevölkerungsanteile (Türken, Albaner usw.) und die darauf folgende Neuansiedlung von Kolonisten slawischer Herkunft (Serben, Montenegriner und sogar Kroaten), völlig übersah. Es scheint allerdings ungerecht, dem französischen Geografen aus heutiger Perspektive vorzuwerfen, ihm sei der stark nationalistische Charakter der jugoslawischen Agrarreform ent-

gangen. Für unsere Argumentation ist vielmehr wichtig, dass Ancel mit seiner dezidiert modernisierungsorientierten Wahrnehmung, die zweifelsohne eine ethnozentrische Färbung aufweist, sowohl das deutliche Übergewicht der balkanischen Ruralität als auch ihre von der hemmenden Wirkung des osmanischen Lehenssystems begünstigte sozioökonomische Rückständigkeit im Vergleich zu anderen Regionen Europas und speziell zu seiner Heimat Frankreich bestätigt.

Gedachte Dorfidylle

Ruralität ist nicht nur, wie Krader zu Recht aufgezeigt hat, jahrhundertelang das zentrale Element der Sozialstrukturen balkanischer Gesellschaften, sondern stellt zugleich auch eine extrem wichtige Konstruktion der dortigen Eliten dar, die seit den Unabhängigkeitskämpfen gegen die Osmanen das intellektuelle Geschehen der verschiedenen Balkanstaaten bestimmen. Ruralität lässt sich somit seit dem 19. Jahrhundert nicht nur als eine Komponente der tatsächlich gelebten, sondern zugleich auch als ein Grundpfeiler der *gedachten* Ordnung erfassen.

Die Macht des Bäuerlichen zeigt sich also in markanter Weise auch im Bereich des Mentalen oder, präziser ausgedrückt, in der Sphäre des Ideologischen und des Diskursiven. Mindestens ebenso stark wie das konkrete Bauernsein, das die Sozialstruktur der balkanischen Gesellschaften trotz forcierter Industrialisierung und Urbanisierung im Zeitalter der sozialistischen Planwirtschaft zweifelsohne fast bis heute prägt, wirkte sich die von den politischen und intellektuellen Eliten im südöstlichen Europa vorgestellte Ruralität speziell bei der Produktion und Inszenierung nationaler Identitäten auf dem Balkan aus. Politiker, Rechtsgelehrte, Historiker, Folkloristen, Philologen, Linguisten, Schriftsteller, bildende Künstler, Komponisten usw. entwickelten eine bäuerliche Ideologie, die sich innerhalb kürzester Zeit zu einer regelrechten Mythologisierung und Idylisierung des Agrarischen und all seiner als grundlegend betrachteten Institutionen zuspitzte.

Eine ganze Schar von Intellektuellen verschiedenster Ausbildung und unterschiedlichster politischer Zugehörigkeit bemühte sich um die Aufwertung, Stilisierung und Revitalisierung der jeweiligen Ruralität, deren Komponenten von ihnen manchmal so elaboriert wurden, dass sie uns als Erfindungen erscheinen. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Glorifizierung der *zadruga*, der komplexen Familien- und Haushaltsorganisation im südslawischen Raum, die ungefähr parallel zu der Huldigung des *mir* und der *obščina*, der russischen Dorf- und Umverteilungsgemeinschaft, durch die slawophilen *narodniki* verlief und die als die wohl klassischste Erscheinungsform dessen gelten kann, was in diesem Beitrag als intellektuelle Produktion von Bäuerlichkeit auf dem Balkan verstanden wird. Eine ähnliche ideologisch-diskursive Übersteigerung wurde von den betreffenden Eliten auch in Hinblick auf die *gospodărie*, die rumänische

Version der bäuerlichen Haushaltsgemeinschaft, und bezüglich albanischer agropastoraler Institutionen wie etwa der *fis* (Stamm), die *fara* (Bezeichnung langobardischer Herkunft für Abstammungsgruppe ähnlich der lateinischen *gens*) und der *shtëpi* bzw. *shpi* (Synonyme für Haushalt) vorgenommen.

Es stellt sich nun die Frage nach den Umständen, die das so rasante Aufkommen der bäuerlichen Ideologie in den politischen und intellektuellen Diskursen des Balkans während des endgültigen Zerfallsprozesses des Osmanischen Reiches bedingt haben.

Eine der Hauptsorgen, welche die Eliten des Balkans nach der Unabhängigkeit ihrer Staaten in fast obsessiver Art plagte und teilweise bis heute plagt, betrifft die anhaltende politisch-kulturelle sowie sozioökonomische Rückständigkeit ihrer Gesellschaften. Die Frage der jeweiligen Eliten lautet konkret, warum und wieso die Länder dieser Region, in denen eigentlich die weltbesten Völker leben, den Anschluss an die führenden Staatsnationen wie Frankreich und Deutschland bisher nicht gefunden haben. Man kann nämlich davon ausgehen, dass die geistigen Führer und die gebildete Öffentlichkeit der Balkanländer ihre eigenen Gesellschaften stets im Vergleich mit den tonangebenden Großmächten Westeuropas wahrgenommen haben. Auch wenn Bukarest und Belgrad vielleicht eher mit Paris liebäugelten, während Sofia und Zagreb etwas mehr in Richtung Wien und Berlin schauten, ist es unverkennbar, dass der französische und der deutsche Sprach- und Kulturraum eine überwältigende, wenn auch höchst doppeldeutige Faszination ausübten.

In beiden Fällen ist es deshalb angebracht, von „Bezugsgesellschaften“ im Sinne des amerikanischen Soziologen Bendix zu sprechen. Dieser Autor verwendet diesen Begriff, wenn die Eliten

> „auf die Werte und Institutionen eines anderen Landes mit Ideen und Handlungen reagieren, die sich auf ihr eigenes Land beziehen“ (Bendix, 1980: Bd. 2, 77).

Dieses Zitat trifft akkurat die zerreißende Ambivalenz, die das Verhältnis balkanischer Oberschichten zu Westeuropa prägte. Dieser Haltung der Eliten liegt, wie Bendix betont, eine typische Wahrnehmungs- und Argumentationsstrategie zugrunde, wonach die Stärke des anderen Landes zwar überwältigend ist, jedoch dessen Gesellschaft durch falsche Werte, moralische Korruption, geistigen Niedergang, hyperzivilisierte Affektiertheit der Verhaltensweise usw. unterminiert wird. Gleichzeitig sind die sozioökonomischen Probleme im eigenen Staat zwar unübersehbar, die authentischen Tugenden des eigenen Volkes stellen dagegen unermessliche und richtungsweisende Leitbilder dar. Einerseits üben die Bezugsgesellschaften aufgrund ihrer höheren Entwicklungsstufe daher eine enorme Attraktivität aus, und man möchte sie imitieren und sogar übertreffen. Andererseits ist man von ihnen aufgrund ihrer geistigen und moralischen Künstlichkeit und Verkommenheit abgestoßen und inszeniert eine folklorisierte Rückständigkeit, die als tugendhafte Authentizität der eigenen Gesellschaft dargestellt wird.

Dadurch entsteht, um einen Begriff des US-amerikanischen Anthropologen Herzfeld (Herzfeld, 1987) zu verwenden, eine „Diglossie" der Orientierungen und Diskurse, welche die Quintessenz der oben angesprochenen Ambivalenz bildet. Auf den Balkan bezogen lässt sich diesbezüglich beobachten, dass sich die dortigen Eliten durchgehend um eine beschleunigte Europäisierung ihrer Länder und Nationalgesellschaften bemühten. So wurde beispielsweise Bulgarien in den ersten siebzig Jahren nach der Autonomie bzw. Unabhängigkeit von der Pforte tief greifenden politischen und sozialen Reformen unterworfen, die mit Hilfe eines Korpus von Gesetzen belgischer, französischer und italienischer Provenienz das Land modernisieren, sprich europäisieren, sollten.

Ähnliche Tendenzen lassen sich auch in der Lebensführung vornehmlich der Oberschichten feststellen, die mit allen Mitteln versuchten, die sozialen und kulturellen Muster und Moden der Westeuropäer zu übernehmen und, wie der amerikanische Journalist Reed im Jahre 1916 über die Bourgeoisie der rumänischen Hauptstadt, die er als „Franzosen schlechter Qualität" bezeichnete, einprägsam berichtete (Reed, 1916: 295), in manchmal grotesker Weise nachzuahmen. Man braucht nur die Bausubstanz von Bukarest anzuschauen, um sich zu vergegenwärtigen, wie stark sich die Architekten, die im Stadtzentrum gewirkt haben, an westeuropäischen, sprich französischen, Leitbildern orientierten. Es ist also durchaus kein Zufall, dass Bukarest bis zum Zweiten Weltkrieg den Namen *Paris des Ostens* beanspruchte. Dasselbe gilt, wenn auch nicht in so prunkvoller Weise, für andere Städte, wie etwa Sofia, Belgrad, Athen, Thessaloniki, Tirana usw., die sich ebenso nach baulichen Modellen der westeuropäischen Metropolen orientierten.

Auch der Sozialismus versuchte im östlichen Europa und auf dem Balkan – trotz seines utopischen Entwurfes einer nichtkapitalistischen Alternativwirtschaft und -gesellschaft – mit der Politik der forcierten Industrialisierung und Urbanisierung, die zur Bildung der „roten Bourgeoisien" führte, vergeblich die sozioökonomische Kluft zu den Zentren des westlichen Europa zu überkommen und vergleichbare Lebensbedingungen zu schaffen. Im Falle der kommunistischen Regime in der Region ist es daher sicherlich gerechtfertigt, von Nachahmungsdiktaturen zu sprechen. In der posttotalitären Transformationsphase nach 1989 spricht man auf dem Balkan immer häufiger von einer „Rückkehr nach Europa", was eigentlich die lang ersehnte Integration in den westlichen und reichen Teil des Kontinents durch Mitgliedschaft in der Europäischen Union bedeutet.

Neben diesem Europäisierungs- bzw. Modernisierungsstreben findet man andererseits bei den Eliten des südöstlichen Europa zugleich den massiven Rückgriff auf nativistische Vorstellungen und Handlungsabläufe in Form einer betonten Demonstration der bewundernswerten Leistungen des eigenen Volkes bzw. der eigenen Nation. In Anlehnung an Mühlmann lässt sich sagen, dass Nativismus dabei auf dem Wunsch und Willen beruht, sich von der Übermacht der Bezugsgesellschaft abzusetzen, und somit als eine in der Öffentlichkeit zur Schau gestellte Manifestation des Gefühls „Wir sind auch etwas" betrachtet werden kann (Mühlmann, 1964a: 12).

Es handelt sich demnach im Fall des Balkans um die nachdrückliche Bekundung dessen, was von den nationalen Identitätsproduzenten als der eigene kulturelle Beitrag der eigenen Nation bzw. Gesellschaft in Form von Objektivationen (sprich materielle Kultur) und Subjektivationen (sprich geistige Kultur) ausgegeben wird. Nativismus beinhaltet dabei immer die mehr oder minder starke Umarbeitung genuiner Traditionen, die im südöstlichen Europa fast ausschließlich ruraler Herkunft sind. Die bereits angesprochene Produktion von Bäuerlichkeit südosteuropäischer Eliten lässt sich somit als die Hauptkomponente des nativistischen Rückgriffs auf dem Balkan ansehen.

Die Ambivalenz zwischen Europäisierung/Modernisierung einerseits und Nativismus andererseits kommt in zahlreichen politischen Kontroversen und intellektuellen Auseinandersetzungen, die vor allem bis zum Zweiten Weltkrieg ausgetragen wurden, deutlich zu Tage. Beispielhaft ist in diesem Zusammenhang Rumänien, wo Parlamentarier jahrzehntelang debattierten, ob und inwieweit das Land sich industrialisieren und den westeuropäischen Industrienationen angleichen solle oder ob es dagegen nicht sinnvoller wäre, einen nativistischen Entwicklungsweg einzuschlagen, in dem der vornehmlich in der Bauernschaft und in der Dorfgemeinschaft verankerte nationale Geist mehr zum Tragen käme. Auf kultureller Ebene spitzte sich diese bipolare Ambivalenz Ende der dreißiger und zu Beginn der vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts in den kontrastierenden Positionen zweier renommierter rumänischer Intellektueller, des Philosophen Noica und des Dichters Blaga, zu. Noica betonte noch 1943, dass die rumänische Bevölkerung nicht länger die Rolle der ewigen Bauern der Geschichte spielen wolle, und brachte damit seinen Willen zur Modernisierung und Verwestlichung seiner Landsleute zum Ausdruck (Noica, 1989). Blaga betonte dagegen bereits 1936 in einer berühmt gewordenen Schrift mit dem nativistischen Titel *L' Éloge du village* mit Pathos und Vehemenz, dass „die Ewigkeit im Dorf geboren wurde" (Blaga, 1936). In diesem Werk behauptet Blaga auch, dass „das rumänische Dorf die Fähigkeit habe, die Geschichte zu boykottieren", und bringt damit sein nativistisches Programm auf eine wirkungsvolle Formel: Der Dichter fordert seine Mitbürger indirekt auf, die zeitgeschichtlich bedingten Modernisierungsimpulse mit ihrem stark korrumpierenden, industriellurbanen Charakter, die aus den westeuropäischen Bezugsgesellschaften kommen, abzulehnen und der eigenen Bauernidylle treu zu bleiben.

Man könnte diese Ambivalenz am Beispiel Rumäniens weiter verfolgen, und es lohnt sich, noch ein weiteres Beispiel anzuführen. Ungefähr in derselben Epoche, als sich Blagas Ideen verbreiteten, nahm die Popularität des nativistisch orientierten neorumänischen Stils in der urbanen Architektur deutlich zu. Durch diesen Stil sollte die warme und geborgene Atmosphäre der dörflichen *gospodărie*, des bäuerlichen Haushalts, inmitten der Städte und in den eleganten Villenvierteln reproduziert werden. In dieser Weise beabsichtigte man, das kosmopolitische Flair des bereits angedeuteten fremden Klassizismus französischer Provenienz zu konterkarieren. Jenseits der architektonischen Verunstaltungen des Sozialismus sind die rumänischen Stadtkerne bis heute durch die so entstandene Ambivalenz gekennzeichnet.

Diese Produktion von Bäuerlichkeit als Komplex nativistischer Vorstellungen und als Reaktion gegen die Modernisierungsprojekte und die Europäisierungsstrategien, die bis zum Ersten Weltkrieg vornehmlich auf die Aktivität intellektueller Kreise zurückzuführen war, nimmt nach 1918 speziell auf dem Balkan eine immer stärkere politische Valenz an. In dieser Periode widmet sich die Politik immer häufiger der beabsichtigten Veredelung agrarischer Lebensformen, der Erfindung ruraler Traditionen sowie der fast sakralisierten Pflege dörflicher bzw. bäuerlicher Bilder und Zeugnisse. Vor allem in der Zwischenkriegszeit artikulierten und organisierten sich immer häufiger Bewegungen und Parteien, die agrarpopulistische Parolen und Programme verbreiteten, welche von den bäuerlichen Massen kräftig unterstützt wurden.

Dies war die Epoche der großen Bauernparteien, die im damaligen politischen Leben des südöstlichen Europa eine ausschlaggebende Rolle spielten. Als exemplarische Vertreter des südosteuropäischen Agrarpopulismus sind in diesem Zusammenhang zu nennen: die erfolgreichsten Bauernführer, wie etwa Ion Mihalache, Mitbegründer der nationalen Bauernpartei Rumäniens im Jahre 1926 und Innen- sowie Landwirtschaftsminister in mehreren *ruralistisch* orientierten Kabinetten, Aleksandar Stamboliskii, der unbestrittene Führer der bulgarischen Agrarunion und Premierminister zwischen Oktober 1919 und Juni 1923, sowie schließlich Ante und Stjepan Radić, die zweifelsohne populärsten *leader* der Kroatischen Bauernpartei. Alle diese stark charismatischen Persönlichkeiten, die sich nicht nur durch ihre politische Karriere, sondern auch als wirkungsvolle Ideologen profilierten, zeichneten sich durch eine geradezu mystische Haltung gegenüber der Ruralität aus und bemühten sich um jeweils eigene Versionen einer nativistisch gefärbten bäuerlichen Utopie.

Mihalache, ein Lehrer bäuerlicher Herkunft, propagierte unter der Mitwirkung des Landarztes Nicolae Lupu, des Schriftstellers und Philosophen Constantin Stere und des Volkswirtes Virgil Madgearu die *ţaranismul*-Doktrin, welche die Einführung einer rumänischen Agrardemokratie anstrebte. Mihalache und seine politischen Freunde gingen von der Prämisse aus, dass die Bauern eine spezifische soziale Kategorie bildeten, die sich sowohl von der Bourgeoisie als auch vom Proletariat deutlich absetzte. In diesem Sinne bemühten sie sich neben der Realisierung einer Agrardemokratie auch um die Verwirklichung einer bäuerlichen Nationalökonomie, die auf einem starken und aktiven Stand (wohlgemerkt keiner Klasse) von kleinen, wohlhabenden und in einem dichten Netz von Genossenschaften organisierten Landeigentümern basierte. Der Industriesektor sollte nach dieser Doktrin im Dienste der Bauern stehen und nicht umgekehrt.

Um dem „Golgatha des Kapitalismus" westeuropäischer Prägung zu entgehen (Roberts, 1969: 147, 150), forderten die rumänischen Agrarpopulisten, dass die Industrien ihres Landes ausschließlich aus kleinen, fast handwerklichen Betrieben bestehen sollten, die ihre Produktion auf die Wintermonate konzentrierten, um somit die saisonbedingt frei werdende Arbeitskraft aus der Landwirtschaft optimal zu nutzen.

Aleksandar Stamboliskii, dessen Agrarpopulismus sich einige Jahre vor dem rumäni-

schen politisch artikulierte, vertrat in Bulgarien analoge, wenn auch radikalere Ideen. Die Ideologie seiner Partei beruhte auf einer bipolaren Gesellschaftsauffassung, in der sich Stadt und Dorf als konträre Sozialordnungen gegenüberstanden. Stamboliskiis Agrarpopulismus betonte dabei die deutliche sozialmoralische Überlegenheit des Dörflichen über das Städtische. Urbane Lebensformen galten ihm als die Quintessenz menschlicher Korruption und Niederträchtigkeit. Seine Verachtung und Abneigung gegen das Urbane sowie seine uneingeschränkte Sympathie und mystische Haltung gegenüber dem Ruralen kommen in der folgenden Darlegung seiner Gesellschaftsvorstellung exemplarisch zum Ausdruck:

> „The town and the village are centres of two different world views, two different cultures ... In the villages live a people who work, fight and earn their living at the caprice of nature. In towns live a people who earn their living not by exploiting nature, but by exploiting the labour of others ... The way of life in the village is uniform, its members hold the same ideas in common. The accounts for the superiority of the village over the city. The city people live by deceit, by idleness, by parasitism, by perversion" (Petkov, 1930: 226 zitiert in: Jackson, 1974: 289).

Ähnlich wie die rumänischen Agrarpopulisten betrachtete der Führer der bulgarischen Agrarunion die Bauern nicht als eine soziale Klasse, sondern als einen Berufsstand, dessen Wir-Gefühl in der Ausübung desselben Metiers wurzelte. Sein ruraler Nativismus war letztendlich korporativ und knüpfte am mittelalterlichen Ideal der Zünfte an. Bis zu seiner Ermordung durch politische Feinde im Jahre 1923 träumte Stamboliskii von einem spezifisch agrarischen Entwicklungsweg in die Moderne, der für Bulgarien eine Alternative zum Kapitalismus und Sozialismus darstellen sollte. Zu diesem Zweck wollte er kurz vor seinem gewaltsamen Tod durch die Verabschiedung einer neuen Verfassung eine Bauernrepublik errichten, die in der Lage sein sollte, die Vorherrschaft agrarischer Interessen gegen die Gefährdung sozialer Parasiten urbaner Provenienz zu schützen.

Auch Ante und Stjepan Radić teilten mit Stamboliskii die Überzeugung, dass Stadt und Dorf zwei grundverschiedene, ja gegensätzliche Vergesellschaftungsformen seien. Zusätzlich bildete der Bauernstand nach den beiden Brüdern, die von den Ideen der russischen *narodniki* beeinflusst waren, das einzig stabile Element der sozialen Ordnung und konnte somit als der echte und einzige Wahrer der kollektiven Tugenden der Gesellschaft betrachtet werden. Die Bauern galten demnach als der überlegenste und zugleich slawischste Teil des Volkes bzw. der Nation. Ihnen wurde daher von Ante und Stjepan Radić eine Führungsrolle für die Zukunft Kroatiens zugewiesen. Während im westlichen Europa dem Dritten Stand, der Bourgeoisie, und in der Sowjetunion dem Vierten Stand, dem Proletariat, eine vorherrschende Position zugeschrieben wurde, lässt sich das (süd)östliche Europa als die Region bezeichnen, in der der Fünfte Stand, das Bauerntum, die Geschicke der eigenen Gesellschaft lenken sollte. In diesem Zusammenhang schufen

Ante und Stjepan Radić mit der Unterstützung des Ideologen der kroatischen Bauernpartei, Rudolf Herceg, den nativistischen Mythos des sich auf Familienhaushalt, Genossenschaftswesen und direkte Demokratie stützenden Bauernstaates, dessen Verwirklichung auch zum Hauptziel der kroatischen Bauernpartei erklärt wurde.

Der Agrarpopulismus der Bauernparteien mit seiner ruralistischen Mystik wurde nach 1930 immer häufiger von den Königsdiktaturen und von den meisten zu jener Zeit aufsteigenden nationalistischen und faschistischen Bewegungen der Region übernommen und instrumentalisiert. So ist es nicht erstaunlich, dass Corneliu Codreanu, der Begründer der paramilitärischen Organisation „Legion des Erzengels Michael" in Rumänien, die unter dem berüchtigten Namen „Eiserne Garde" bekannt wurde, das Argument der sozialmoralischen Überlegenheit bäuerlicher Leitbilder mit Vorliebe zum Zweck antisemitischer Propaganda benutzte. Fast zur selben Zeit unterstützte König Carol II. von Rumänien knapp ein Jahr vor der Errichtung seiner persönlichen Diktatur (1938) mit großem Nachdruck die Realisierung des *Muzeul Satului*, des Museumsdorfes, in Bukarest. Diese Institution sollte, wie sein Schöpfer, der Soziologe Dimitrie Gusti, in der Eröffnungsrede sagte, „une école de connaissance et d'amour du village et de notre paysan" (zitiert aus Godea, 1993: 43) werden und daher

> „la richesse et la variété de la vie du paysan, les idées profondes du style de l'architecture paysanne, la grande sagesse de l'adaptation au milieu et de l' adaptation du milieu, la surêté instinctive ou reflexive de l' utilisation supérieure de l' espace pour les gens, les animaux et les objets" (zitiert aus Cosma und Işfănoni, 1991: 4)

dokumentieren.

Ebenso wenig erstaunt es, dass Ante Pavelić sich zu Beginn seiner Herrschaft – wenn auch nur für kurze Zeit – um die offene und direkte Unterstützung der kroatischen Bauernpartei der Brüder Radić bemühte. Der deutliche Hang des kroatischen *poglavnik* und seiner politischen Entourage, der *Nezavisna Država Hrvatska* (der von den Nationalsozialisten ins Leben gerufene „Unabhängige Staat Kroatien"), zum agrarpopulistischen Nativismus kam auch bei der Benennung der neuen nationalen Währung zum Ausdruck. So wurde die *kuna*, die in 100 *lipa* unterteilt wurde, das neue Zahlungsmittel, wobei *kuna* wörtlich Marderfell bzw. Marder (ursprünglich vermutlich auch Fuchs) bedeutet, während *lipa* Linde heißt. Mit der Verwendung beider Termini sollte die Wiege der eigenen nationalen Tugenden, nämlich die auf Naturalwirtschaft basierende altslawische Dorfgemeinschaft, evoziert und zugleich hochstilisiert werden.

Die Motive für das rasante Aufkommen der bäuerlichen Ideologien im südöstlichen Europa sind vielfach und komplex. Man kann sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, dass ihre Popularität in engem Zusammenhang mit dem sichtbaren Misserfolg des Entwicklungsmodells *Modernisierung durch Europäisierung* steht. Bekanntlich ist die Bekämpfung der sozioökonomischen Rückständigkeit und das ersehnte Einholen der

Bezugsgesellschaften aus wirtschaftlichen und politischen Ursachen, die im Rahmen dieses Beitrages nicht besprochen werden können, kläglich gescheitert. Manche Historiker, welche die Epoche zwischen Unabhängigkeit und Sozialismus eingehend untersucht haben, sprechen deshalb ausdrücklich von den strukturellen Engpassfaktoren und von der verfehlten Modernisierung jener Zeit, während andere die gleiche Periode als die der „Modernisierung ohne Entwicklung" bezeichnen. Die Schlussfolgerung liegt nahe, dass sich die Flucht in die gedachte Dorfidylle als umso attraktiver erwies, je mehr sich das Modell der *Modernisierung durch Europäisierung* als Chimäre herausstellte.

Die Übernahme und Instrumentalisierung der gedachten Dorfidylle ruralistischer Bewegungen und Parteien durch emporkommende, faschistisch orientierte Strömungen im politischen Szenario des südöstlichen Europa ging mit der tiefen Krise agrarpopulistischer Gesellschaftsvisionen einher. Die Apotheose der bäuerlichen Mystik war paradoxerweise somit auch ihr Untergang, denn der Sieg der antifaschistischen Front am Ausgang des Zweiten Weltkrieges markierte das vorläufige Ende der Attraktivität und Glaubwürdigkeit solcher Ideologien. Der Kommunismus verkündete auch auf dem Balkan eine neue Lehre, deren Rhetorik auf der Mythologisierung des international gesinnten Proletariats anstelle derjenigen des national verwurzelten Bauerntums basierte. So wurden die Bauern fünfzig Jahre lang vom ideologischen Pantheon entfernt und im reellen Leben durch die Kollektivierung systematisch abgeschafft. Ihre marginale und zugleich abstrakte Rolle kam nur im Rahmen des staatlich gelenkten Folklorismus zum Tragen.

Nach diesem Intermezzo sind neben dem Wunsch nach Europa die alten agraristischen Gespenster, die den postsozialistischen und zugleich nativistischen Traum des glücklichen präsozialistischen *status quo ante* nähren, wieder aufgetaucht. Die alte soziale Produktion von Ambivalenz setzt sich auf dem Balkan also unter veränderten Chiffren fort. Die Agrarreformen in Bulgarien und Rumänien, die durch die Restitutionsgesetze die Geschichte reversibel machen möchten, verraten – hinter der Fassade der Wiedergutmachung im Geiste der Gerechtigkeit – die, wenn auch nur in diffuser Art, wiedergefundene Vitalität der gedachten Dorfidylle im südöstlichen Europa nach der Wende.

Diese kurze Skizze sollte verdeutlichen, wie die politischen und intellektuellen Eliten im südöstlichen Europa sowie ihre Anhängerschaften Ruralität immer wieder als einen Komplex höchst positiver Werthaltungen und Verhaltensweisen konzipierten und teilweise noch immer konzipieren. Die Bauern werden dabei als eine ideale Gruppe konstruiert, die den besten, gesündesten und vor allem authentischsten Teil der Nation bildet. Man könnte fast hinzufügen: Die Bauern sind die Nation selbst! Im Einklang mit diesen Vorstellungen wird zugleich das Dorf als genuinster Ausdruck bäuerlicher Lebensführung sakralisiert und zur idealen Vergemeinschaftungsform deklariert. Daraus resultiert aber auch, dass die Produzenten von Bäuerlichkeit aufgrund ihrer nativistischen Überbetonung der Ruralität bei der Konstruktion nationaler Identitäten auf dem Balkan dem Meer kaum einen Platz eingeräumt haben. Die Gründe dieser Amnesie sollen im nächsten Kapitel näher diskutiert werden.

III. Das Meer als Medium: zum Transfer ferner Mentalitäten und Rationalitäten

Die Intimität der Beherrschung

Es lässt sich zu Recht fragen, ob die Gesellschaften einer Halbinsel ohne ein enges, ja gar symbiotisches Verhältnis zum Meer überhaupt lebensfähig wären. Es handelt sich dabei um eine rhetorische Frage, denn es ist eine, wenn auch oft unbewusst verleugnete bzw. willentlich vergessene, Tatsache, dass das Meer seit jeher auch bezüglich des Balkans eine existenziell wichtige Dimension darstellte.

Es kann in diesem Zusammenhang nicht darum gehen, alte theoretische Leidenschaften der Anthropologie, wie den Diffusionismus oder die Kulturkreislehre, wiederzubeleben; auch ohne sich auf Fritz Graebner, Pater Wilhelm Schmidt oder Leo Frobenius zu berufen, kann allerdings nicht verleugnet werden, dass das Meer und vor allem das Mittelmeer und die Adria für den Balkan ein äußerst wichtiges soziokulturelles und wirtschaftliches Medium darstellte. Durch das Meer sind Innovationen, Moden, Konventionen, Lebensweisen, Wertorientierungen, soziales sowie wirtschaftliches Wissen, Identitätskonstrukte, Stereotypen und Vorurteile transferiert worden. Man braucht nur die östliche Küste der Adria und des Ionischen Meeres von Koper/Capodistria über Zadar/Zara, Split/Spalato, Dubrovnik/Ragusa, Durrës/Durazzo, Kerkira/Corfù, Zakynthos/Zante bis Pilos/Navarino im südlichen Peloponnes (venezianisch: Morea) zu bereisen, um sich die massive Präsenz Venedigs, der langlebigsten der italienischen *Repubbliche marinare*, zu vergegenwärtigen. Aber die eindringliche Anwesenheit der *Serenissima* im *Oltremare*, wie die Venezianer selbst die nicht auf dem Festland liegenden Gebiete der Dogenrepublik nannten, weitete sich auch in der Ägäis aus, wie die noch sichtbaren Zeugnisse auf mehreren Inseln deutlich nachweisen.

Man kann also wohl sagen, dass der Balkan, wie Matvejević in Bezug auf die Adria treffend formuliert hat, von Meeren der Intimität und nicht von Meeren der Distanz umgeben war (Matvejević, 1999: 14), die eine Situation des dauerhaften und engen Kulturkontaktes zwischen den verschiedenen Gesellschaften begünstigten und verwirklichten. Aber Stichworte, wie Intimität und Kulturkontakt, können leicht die falsche Vorstellung einer behutsamen, ja gar harmonischen Koexistenz zwischen den interagierenden Gesellschaften erwecken. Wie die ersten amerikanischen Akkulturationsforscher könnte man sich leicht von dem Mythos des auf Intimität beruhenden *contact without conflict* verleiten lassen. Allerdings hat bereits Redfield implizit darauf hingewiesen, dass der reibungslose, konfliktfreie Kontakt zwischen kulturell unterschiedlichen Gruppen eher mit räumlicher Distanz als mit Intimität zu tun hat (Redfield, 1939: 515). Es scheint, dass diese subtile Feststellung Redfields auch für das Verhältnis zwischen dem Balkan und seinen Meeren zutrifft, denn es ist eine Tatsache, dass gerade das Meer immer wieder fremde Überlagerer in die Region brachte. Es ist gerade wegen dieses Charakteristikums,

dass im mediterranen Europa das Meer respektvoll gefürchtet und eher als Feind denn als Freund betrachtet wird.

Die Meere um den Balkan – und speziell die Adria – stellten sich somit aufgrund ihrer intimen Natur als ein – wenn auch nicht einziges, so doch wichtiges – Medium heraus, das nicht nur die okzidentale Kultur vermittelte, sondern auch die Herrschaft der *Serenissima* brachte und sie jahrhundertelang garantierte. Intimität bedeutete Asymmetrie, und der Kulturkontakt zwischen fremden Überlagerern und ansässigen Überlagerten beruhte nicht auf einer ebenbürtigen Beziehung, sondern beinhaltete ein von den Betroffenen selbst wahrgenommenes Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten. Venedig war traditionell nicht nur eine Handelsmacht, sondern zugleich auch ein imperiales Gebilde, das die unterworfenen Territorien im *Oltremare* und deshalb auch die im Balkanraum in einem halbkolonialen Zustand hielt. Diese dauerhafte Situation der offensichtlichen politischen sowie sozioökonomischen Disparität zwischen dem aus geografischer Sicht italienischen Teil der Republik Venedig und den transadriatischen Einflussgebieten der *Serenissima* rief einerseits Beherrschungsstrategien und andererseits Emulationserscheinungen sowie darunter Imitationsbestrebungen hervor, die, wie bereits angedeutet, eine rege kulturelle Dynamik verursachten. Der daraus entstehende transgesellschaftliche und transnationale Kulturaustausch, der sich in erster Linie durch das Medium des Meeres abspielte, war durch die Richtungsdominanz von Westen nach Osten charakterisiert, obwohl selbstverständlich solche Phänomene, wie wiederum die Akkulturationsstudien in der Anthropologie zeigen, niemals als bloß einseitig bestimmt betrachtet werden können. Zusammenfassend formuliert, handelte es sich um einen sowohl von den Herrschenden auferlegten als auch von den Beherrschten akzeptierten oder sogar geforderten Prozess des Kulturtransfers, der allerdings, wie das oft so der Fall ist, von oben nach unten verläuft.

IV. Idealisierte Urbanität und stigmatisierte Ruralität

Es entsteht in diesem Zusammenhang die berechtigte Frage, was vom mediterranen Italien, sprich Venedig, durch das Meer auf den Balkan transferiert wurde. Es muss vorab betont werden, dass hier mit dem Wort Kulturtransfer nicht ein rein mechanisches Übertragen von rigiden und festgefahrenen Mustern und Leitbildern gemeint ist. Kulturen als „Summe der materiellen und ideellen Errungenschaften" (Kohl, 1993: 131) eines menschlichen Kollektivs und daher auch die damit verbundenen Identitäten und Mentalitäten dürfen in Kontrast zu einer essenzialistischen bzw. primordialistischen Betrachtungsweise nicht als in sich geschlossene und unabänderliche Systeme betrachtet werden. Kulturen sowie Identitäten und Mentalitäten sind soziale, in der Regel von Eliten produzierte und zweifelsohne auch gesellschaftlich eingebettete Erscheinungen, die sich stets im Wandel und Umbruch befinden. Die Mitglieder einer sozialen Gruppe sind,

wie bereits Goffman gezeigt hat, zugleich Akteure und Autoren des eigenen kulturellen Drehbuches. In diesem Sinne sind sie ständig dabei, die eigene Kultur sowie ihre Identitäten und Mentalitäten, die man zugleich als soziales Kapital und als politische Ressourcen betrachten kann, zu organisieren, konstruieren, manipulieren, instrumentalisieren, deformieren – kurzum umzuarbeiten. So dynamisch muss man sich auch die jahrhundertelange Übertragung kultureller Muster von Venedig nach dem südosteuropäischen *Oltremare* vorstellen.

Der konkrete Inhalt dieses Kulturtransfers lässt sich vor allem durch einen Begriff zusammenfassen: (süd)westeuropäische Urbanität. Unter der Herrschaft und dem Einfluss der *Serenissima* breiteten sich auf dem Balkan städtische Leitbilder aus, die starke Ähnlichkeiten mit jenen des westlichen Mittelmeerraumes aufweisen. Selbstverständlich soll hier nicht behauptet werden, dass diese Form von Urbanität die einzige im südöstlichen Europa gewesen ist. Es ist aber auffällig, dass auf dem Balkan nur dort eine alte und dichte Entwicklung städtischer Strukturen zu verzeichnen ist, wo die Präsenz Venedigs deutlich spürbar ist. Man könnte umgekehrt sagen, dass das Urbane ein wesentliches Markenzeichen der Dogenrepublik im *Oltremare* und überhaupt gewesen ist. Man braucht in diesem Zusammenhang nur an Istrien und Dalmatien mit ihrem dichten Netz von Küstenstädten zu denken, die durch ihre Architektur sowie ihre Orts- und Straßennamenskunde (wie im Fall von Zadar/Zara, wo die Hauptstraße heute *Široka Ulica* heißt, was lediglich die Übersetzung der venezianischen Bezeichnung *Calle Larga* ist) eine aufgrund lokaler Gegebenheiten und Bedürfnisse umgearbeitete und zugleich miniaturisierte Version der Markusstadt darstellen, um sich diese Tatsache zu vergegenwärtigen. Etwas pointiert formuliert, kann man also behaupten, dass das Meer, wie kein anderes Medium, den Typus der okzidentalen Stadt auf den Balkan gebracht hat. Weder die Expansion der österreichisch-ungarischen Monarchie noch die Westernisierung nach der Unabhängigkeit von der osmanischen Herrschaft haben im südöstlichen Europa eine so massive Konzentration von Städten und stadtartigen Siedlungsstrukturen okzidentaler Prägung innerhalb eines bestimmten Territoriums verwirklicht wie die venezianische Präsenz. Wenn also im Einzugsgebiet von Venedig sogar die Dörfer irgendwie einen städtischen Charakter besitzen, behalten die Städte im Rest des Balkans, trotz der Bemühung, sich urban zu inszenieren, ein unleugbares dörfliches Fluidum.

Die Siedlungsstruktur ist dabei lediglich ein Zeichen für Urbanität, denn unter diesem Phänomen ist mehr als eine spezifische Wohnumwelt zu verstehen. Es handelt sich dabei auch um eine spezifische Lebensführung mit eigenen Wertorientierungen sowie einem entsprechenden System sozialer Normen und Institutionen. Auch die amerikanische Anthropologin Silverman, die die südwesteuropäische bzw. mediterrane Urbanität am Beispiel Mittelitaliens untersucht hat, betont, dass sie für die Betroffenen einen zentralen Wert darstellt: „The city is ultimately the source of all that is most highly prized by the society as a whole." (Silverman, 1968: 16)

Diese Anmerkung trifft selbstverständlich sowohl auf Venedig selbst als auch auf die

nach venezianischen Leitbildern errichteten Städte im südöstlichen Europa zu. Urbanität besteht somit aus einer Summe von Aspirationen, das heißt aus einem komplexen Modell des sozialen Lebens, das mit allen Mitteln angestrebt und nachgeahmt wird. Diese Lebensführung wird durch eine spezifisch urbane Ideologie legitimiert, die Greverus etwas abschätzig „urbanes Syndrom" genannt hat (Greverus, 1986: 487ff.), wonach alles, was als städtisch gilt, mit demonstrativer Bewunderung angesehen und akzeptiert wird. Urbane Lebensformen stellen den positiven Bezugsrahmen auch für die bäuerliche Dorfbevölkerung dar, die sich auch bemüht städtisch auszusehen. Urbanität wird durch eine solche Ideologie daher zum Idealzustand deklariert.

In und um Venedig sowie in dem von der *Serenissima* kontrollierten und stark beeinflussten *Oltremare* galt allerdings nicht die in der südwesteuropäischen urbanen Ideologie so typische Vorstellung des *otium cum dignitate* – des Nichtstuns in Würde – als Lebensziel. Ganz im Gegenteil existierte ein originelles, fast kalvinistisches Arbeitsethos, das absentistische Verhaltensweisen ausdrücklich verpönte und speziell die kommerzielle Tätigkeit idealisierte. Diese Haltung erklärt sich zweifelsohne auch durch die Tatsache, dass die *signori*, die Oberschicht aristokratischer und bürgerlicher Provenienz, die die positive Bezugsgruppe für die anderen sozialen Klassen darstellte, niemals die Muster der süditalienischen Barone oder der *galantuomini* Siziliens bzw. der *señoritos* Andalusiens und Alentejos annahmen. Die *signori* blieben letztendlich ihrer Herkunft treu und verleugneten ihre Identität als Händler nicht.

Die urbane Ideologie beruhte außerdem auf der Vorstellung der hierarchisch gegliederten und zugleich bipolar aufgespaltenen Gesellschaft. Dichotomische Repräsentationen sozialer Disparitäten bilden transkulturelle Konstanten und lassen sich bei einer sehr großen Anzahl von sozialen Gruppen beobachten. Unterschiedlich sind dagegen die Kriterien mit welchen diese bipolaren Gesellschaftsbilder konstruiert werden. In dem von uns untersuchten Fall handelt es sich gerade um Merkmale, die von den Betroffenen mit Ruralität und Urbanität in Zusammenhang gebracht werden. Aufgrund dieser Kriterien wird dann die eigene Gesellschaft konsequenterweise zweigeteilt und hierarchisch gegliedert, nämlich in die sozial Oberen und daher Besseren, d. h. die Menschen aus der Stadt, und die sozial Unteren und deshalb Schlechteren, d. h. die Menschen vom Lande.

Der venezianische sowie der dalmatinische *signore* als typisch urbaner Menschentyp gilt demnach als Person, die das Normen-, Sitten- und Konventionssystem bestens beherrscht und durchgehend erfüllt. Er weiß in jeder Situation ganz genau, wie man sich verhalten soll. Kosmopolitischer Geist, Korrektheit, Anständigkeit und nicht zuletzt humanistische Bildung okzidentaler Provenienz stellen weitere wesentliche Qualitäten der *Menschen aus der Stadt* dar. Das Gegenbild des gerade beschriebenen Menschentypus ist der bäuerliche bzw. agro-pastorale Dorfbewohner. Dieser typische Vertreter der Menschen vom Lande gilt als dreckig, tierisch, ignorant, unzuverlässig und blutrünstig, wie beispielsweise auch die vielen furchterregenden Darstellungen der berüchtigten *Morlacchi*, den angeblich wilden Bewohnern der Dinarischen Alpen, deutlich zeigen.

In Rijeka/Fiume wurde bis zum Weggang des italofonen Bevölkerungsanteiles nach dem Zweiten Weltkrieg die bäuerliche Bevölkerung oder der erst vor kurzem in die Stadt gezogene Mensch ruraler Herkunft mit dem lautmalerischen Wort *tatalović* bezeichnet. Die Lautsequenz *tatalo* ahmt die Sprechweise eines Stotterers nach. Ein *tatalović* ist also jemand, der so ungebildet ist, dass er kaum sprechen kann. *El xe propio un tatalović* (dt. er ist wirklich ein *tatalović*) bedeutet im Klartext, dass die betreffende Person ein ländlicher Grobian ist, der keine Erziehung hat und keine guten Manieren kennt. Die Bezeichnung *tatalović* besitzt somit eine deutlich pejorative Konnotation, die die Stigmatisierung der Menschen vom Lande deutlich zum Ausdruck bringt. Die Tatsache, dass das Wort *tatalović* auch ein Stereotyp ethnischer Natur beinhaltet, wird noch im nächsten Abschnitt behandelt.

Die bisher dargelegte urbane Ideologie mit ihrer vorgestellten Soziologie, wodurch die Gesellschaft in zwei aufeinander stehenden Schichten – das heißt Menschen aus der Stadt und die Menschen vom Lande – aufgeteilt wird, impliziert aber auch eine weitere, eher anthropologisch begründete, bipolare Spaltung der Menschen, und zwar die Trennung zwischen Wildnis und Zivilisation. Urbanität steht für Zivilisation, die in Übereinstimmung mit der romanisch-mediterranen Tradition eine deutlich positivere Bedeutung als beispielsweise im deutschen Sprachraum besitzt. Ruralität und was auch immer um das Städtische liegt, ist dagegen der Ort der Wildnis. In diesem Sinne gelten die Menschen aus der Stadt als die Zivilisierten, während die Menschen vom Lande die Wilden verkörpern.

Die Bipolarität zwischen den Zivilisierten aus den Städten und den Wilden aus den nicht urbanen und daher meistens agrarischen Landschaften wird von zahlreichen Reisenden und Berichterstattern wie etwa dem Paduaner Fortis, der die Gesellschaft von Zadar/Zara als ebenso zivilisiert wie jede andere ansehnliche Stadt in Italien betrachtet, immer wieder betont (Fortis, 1774 zitiert aus Wolff, 2001: 3). Diese dichotomische Gesellschaftsauffassung war jedoch auch ein wesentliches Element der imperialen Ideologie der Republik Venedig, das es erlaubte, die Expansion der *Serenissima* im südöstlichen Europa unter dem Vorwand eines zivilisatorischen Auftrages bei den barbarischen Völkern des Balkans besser zu legitimieren. In diesem Sinne erinnert der offizielle Diskurs der Dogenrepublik an die Diskurse Spaniens und Portugals, als diese Kolonialmächte ihre Eroberung des südlichen Teils Amerikas begründeten. Allerdings war das venezianische Sendungsbewusstsein nicht von dem fanatisierten religiösen Missionsdrang geprägt, denn die *Serenissima* tolerierte sowohl die Orthodoxie als auch das Judentum.

Man sollte in diesem Zusammenhang nicht den Fehler begehen, diese Dichotomie ausschließlich als eine Sicht der Fremden anzusehen. Es muss nochmals unterstrichen werden, dass die Unterscheidung zwischen den Menschen aus der Stadt und den Menschen vom Lande sowie zwischen Zivilisierten und Wilden auch einen wichtigen Bestandteil einer „indigenen" Soziologie bzw. Anthropologie darstellt, die praktisch bis heute überlebt hat und deren konkrete ethnografische Evidenz in der Gegenüberstel-

lung von *signori* und *tatalović* zu finden ist. Diese bipolare Repräsentation der Gesellschaft war aber auch durch andere Kriterien als das von den Betroffenen selbst konstruierte soziokulturelle Gefälle zwischen Stadt und Land definiert.

V. Die urbane Ideologie und die soziale Konstruktion ethnischer Klassifikationen

Die Republik Venedig sowie die österreichisch-ungarische Monarchie, die nach der Auflösung der *Serenissima* den größten Teil der Gebiete im *Oltremare* übernahm, waren beide Vielvölkerstaaten oder – wie man in einer moderneren Terminologie sagen würde – multikulturelle Imperien. Die Territorien im *Oltremare* und vor allem die dortigen Städte, die als Handelshäfen und als militärische Stützpunkte eine beträchtliche Anziehungskraft auf Fremde ausübten und daher auch beachtliche Ein- und Auswanderungsbewegungen kannten, stellten ihrerseits ethnisch heterogene, kosmopolitische Sozialräume dar, in denen sich Slawen (Kroaten, Serben, Slowenen), Italiener, Griechen, Juden und andere nationale Gruppen relativ friedlich begegneten. Als ein Beispiel für horizontale Mobilität und Interkulturalität mag die Familie Ugo Foscolos, eines der prominentesten Schriftsteller in der italienischen Literaturgeschichte, gelten, der 1778, also zwanzig Jahre vor der Auflösung der Dogenrepublik durch Napoleon (1797), in Zakynthos/Zante (Ionische Inseln) als Sohn eines venezianischen Arztes und einer griechischen Mutter geboren wurde. Interessanterweise war der Großvater des Dichters zur selben Zeit Krankenhausdirektor in Split/Spalato.

Unter der Habsburgerherrschaft differenzierte sich die ethnische Zusammensetzung nochmals, denn zu den bereits erwähnten traditionellen Nationalitäten kamen zahlreiche Immigranten aus den nördlichen und östlichen Regionen der Doppelmonarchie, wie etwa Ungarn, der Slowakei, Kleinpolen, Galizien, der Bukowina etc.

Man sollte dieses interethnische Zusammenleben allerdings nicht mit dem verklärten Blick eines Verfechters des gegenwärtigen *Multikulturalismus* betrachten, denn im Alltag dieser Städte waren interethnische Rivalitäten und Streitfälle – trotz der allgemeinen Toleranzatmosphäre – auf der Tagesordnung. Zugleich herrschte zwischen den verschiedenen Gruppen eine segregierte Koexistenz, die allerdings, wie auch das Beispiel der Eltern Foscolos zeigt, durch die verbreitete Praxis der Mischheiraten aufgeweicht wurde. Der Historiker Altermatt hat diese Haltung auf den Punkt gebracht: „Man lebte friedlich neben- und nicht miteinander." (Altermatt, 1996: 86)

Die Städte des südosteuropäischen *Oltremare* samt ihrem jeweiligen agrarischen Umland können als eine milde Version der *plural society*, der von den britischen und holländischen Kolonialmächten ins Leben gerufenen Gesellschaftsform in Südostasien (Singapur, Penang, Bencoolen, Malacca etc.), betrachtet werden und lassen sich als „interethnische Systeme" im Sinne des Ethnologen Mühlmann definieren (Mühlmann,

1964b: 58ff.). Damit ist konkret gemeint, dass die Nationalitäten in den Augen der Betroffenen selbst nicht gleichwertig bzw. ebenbürtig waren, sondern zwischen ihnen eine hierarchische Gliederung bestand, die jedoch nicht statisch war, sondern individuell durchbrochen werden konnte. Um den erwähnten Satz von Altermatt soziologisch zu paraphrasieren, könnte man zusammenfassend sagen: Man lebte friedlich über- bzw. untereinander.

Die interethnischen Systeme der Republik Venedig und später des Habsburgerreichs waren also durch ein Prinzip der Vertikalität und daher durch eine ethnische Schichtung bzw. Rangstaffelung gekennzeichnet. Man muss allerdings aufpassen, dass man in diesem Zusammenhang nicht einer Reifizierung des Ethnischen zum Opfer fällt. Obwohl bereits während der venezianischen Herrschaft die Thematik der ethnonationalen Differenz im *Oltremare* immer wieder aufgekommen war, ist es plausibel anzunehmen, dass eine zusätzliche Ethnisierung der Disparitäten und Asymmetrien im heutigen Sinne erst im Laufe des 19. Jahrhunderts in Verbindung mit der Ausbreitung nationaler Bewegungen in Europa zugenommen hat.

Eine weitere Hypothese verdient gleichzeitig Beachtung, und zwar die Ansicht, dass die ethnisierende Klassifikation unterworfener Völker im 19. Jahrhundert praktisch bis zum Ersten Weltkrieg zur kolonialen bzw. semikolonialen Beherrschungstechnologie imperialer Gebilde gehörte. Ob im südöstlichen Europa die Selbst- oder die Fremdethnisierung vorherrschte, kann im Rahmen dieses Beitrages nicht weiter diskutiert werden. Wahrscheinlich haben sich beide Formen – wie auch in vielen anderen Teilen der Welt – gegenseitig beeinflusst. Die Imperien haben sich und vor allem den Vielvölkerstaaten Mittel- und Osteuropas mit ihrer ethnonationalen Klassifikationswut selber geschadet, indem sie den nationalen Bewegungen eine wertvolle tödliche Waffe lieferten, die diese im richtigen Augenblick zu nutzen wussten. Wichtig ist festzuhalten, dass verschiedene und manchmal konträre ethnische Diskurse auch im Alltag in der bereits erwähnten Epoche eine rasante Popularisierung erfuhren.

Allerdings besaß Ethnizität im *Oltremare* weder unter venezianischer noch unter österreichisch-ungarischer Herrschaft in erster Linie einen völkisch-nationalen Charakter. Die Konstruktion von Ethnizität hatte dagegen sehr viel mit ökonomischen Chancen, Bildung und sozialen Identitäten zu tun. Der Historiker Berengo hat deshalb für den Fall Dalmatiens bezeichnenderweise stärker die Klassengegensätze als die interethnischen Spannungen hervorgehoben (Berengo, 1954: 470f., 503f., 509f.). In noch differenzierterer Weise unterstreicht die Kulturanthropologin Kappus die Korrelation zwischen dem Ethnischen und dem Sozialen, wenn sie in Bezug auf Triest und Istrien schreibt:

> „War ein Individuum vor der Ethnisierung ... Slowene, *weil es bestimmte soziale Eigenschaften hatte*, so wurden ihm nun bestimmte soziale Eigenschaften zugeschrieben, *weil es Slowene war*" (Kappus, 1996: 47).

Einige Beispiele sollen diese untrennbaren Verknüpfungen zwischen soziokulturellen und zugleich wirtschaftlichen Kriterien einerseits und ethnonationaler Zugehörigkeit andererseits illustrieren. Die bereits angeführte Unterscheidung zwischen *signori* und *tatalović* beinhaltet *grosso modo* die Vorstellung einer bipolaren Spaltung der Gesellschaft in Obere, Reiche, Städter, Gebildete und Zivilisierte einerseits und Untere, Arme, Bauern, Primitive und Wilde andererseits. Als *signori* galten in erster Linie die Italiener, welche die Ober- und Mittelschichten der dalmatinischen und istrianischen Städte bildeten und bei denen es sich nicht selten um italianisierte Slawen handelte. Mit dem stigmatisierenden Attribut *tatalović* wurden, wie auch das ironisch gemeinte Suffix *vić* deutlich signalisiert, die Personen slawischer und zugleich sozial niedriger Herkunft, die sich nur in ihrem unzivilisierten Idiom ausdrücken können, bezeichnet. Die *sciavi*, wie die Slawen pejorativ genannt wurden, stellten sozusagen das moderne Pendant der Barbaren Altgriechenlands dar.

Hiermit ist man bei der ausschlaggebenden Frage der Sprache angelangt. Im europäischen Kontext wird meistens angenommen, dass Sprache das wichtigste Merkmal einer ethnischen Gruppe oder ein relevantes Kriterium für Ethnizität bzw. ethnische Identität darstellt. In den früheren Territorien des venezianischen *Oltremare*, die vorerst von der Habsburgermonarchie und später von Italien und Jugoslawien übernommen wurden, war die Sprache, in der sich ein Individuum im Alltag artikulierte, mindestens bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges ein sozialer Indikator, der Status und Position des Betroffenen signalisierte. Sprache hatte zwar auch etwas mit ethnonationaler Zugehörigkeit zu tun, soziale Mobilität nach oben wurde jedoch erst durch das Erwerben von bestimmten Sprachkompetenzen gewährleistet. Das heißt im Klartext, dass der *tatalović* slawischer Herkunft sich das Italienische aneignen musste, um überhaupt eine Chance zu haben, aufzusteigen und vielleicht *signore* zu werden. Erst durch diese soziale Dimension von Sprache, die mit Ehre, Prestige und Anerkennung eng zusammenhängt, lässt sich erklären, warum in vielen Städten des *Oltremare* das Phänomen der Venezianisierung und später der Italianisierung breiter Bevölkerungsanteile slawischer Herkunft zu beobachten war. Die *Illirica Italianata*, venezianisch und später italienisch zu sprechen, hing somit nicht nur mit ethnischer Zugehörigkeit oder mit nationalem Stolz zusammen; es war in erster Linie eine Frage der guten Reputation und der sozialen Präsentation. In Übereinstimmung mit Kappus kann man abschließend festhalten, dass zwar sowohl die Italiener als auch die Slawen seit dem 19. Jahrhundert über ihre eigenen intellektuellen Eliten verfügten, welche die verschiedenen nationalen Traditionen und Identitäten pflegten und hochstilisierten. Politisch, sozial und wirtschaftlich besaßen die Italiener allerdings bis in die fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts die Oberhand und konnten demzufolge das Referenzsystem von Werten, Normen und Handlungsmustern, das auf der durch das Meer, die intime Adria, mediatisierten urbanen Ideologie beruhte, speziell im städtischen Milieu bestimmen (Kappus, 1996: 47).

Schlussfolgerungen

Der vorliegende Beitrag befasst sich in erster Linie mit der sozialen Konstruktion von Ruralität und Urbanität in südosteuropäischen Gesellschaften. Es muss gleich hinzugefügt werden, dass solche kollektiven Repräsentationssysteme nicht im Sinne eines radikalen Konstruktivismus als willkürliche Erfindungen oder intendierte Täuschungen angesehen werden. Ruralitäts- und Urbanitätsleitbilder sowie ihre entsprechenden Handlungsentwürfe und -vollzüge stellen vielmehr sinnhafte und zugleich historisch bezogene Konstruktionen dar, die aus dem konkreten Erfahrungsraum einer Gesellschaft von den Akteuren selbst herausdestilliert werden. Erfahrung ist aber nach dem Historiker Koselleck

> „gegenwärtige Vergangenheit, deren Ereignisse einverleibt worden sind und erinnert werden können" (Koselleck, 1979: 354).

Die im Beitrag dargelegten Ruralitäts- und Urbanitätskonstruktionen lassen sich demzufolge als grundlegende, historisch investierte Komponenten des sozialen und kognitiven Kapitals der Balkangesellschaften und ihrer individuellen Akteure verstehen. Es handelt sich um lebensweltliche Instrumente, die dazu dienen, sich im sozialen Alltag zu orientieren, und die in einer Perspektive der *longue durée* ihre Bedeutung bis heute nicht verloren haben.

Obwohl die untersuchten Repräsentationen von Ruralität und Urbanität im ersten Augenblick fast konträr erscheinen mögen, gehören sie zum sozialen Wissen von Gesellschaften mit ähnlichen historischen Erfahrungsräumen und Träumen. Im vorliegenden Fall handelt es sich um Leitbilder, die ursprünglich in semikolonialen Peripherien mächtiger imperialer Gebilde (Osmanisches Reich, Republik Venedig, Habsburger Monarchie) produziert wurden. Sie sind also Bestandteil des spezifischen peripheren Wissens südosteuropäischer Gesellschaften und konstituieren paradoxerweise zwei zwar grundsätzlich unterschiedliche, jedoch funktional äquivalente Leitbilderkomplexe.

Beide lassen sich deshalb auch als Formen der sozialen Bewältigung peripherer Zustände auffassen, wobei die Konstruktion von Ruralität als dissoziativ, während die Konstruktion von Urbanität als imitativ definiert werden kann. Im ersten Fall handelt es sich in den Augen der Betroffenen selbst um den legitimen Versuch, der Rückständigkeit erzeugenden Abhängigkeit imperialer und postimperialer Zentren zu entgehen, indem man die agrarischen Tugenden der eigenen Nation betont. Die konstruierte Dorfidylle in den Ländern kann also als eine Differenzierungsstrategie gedeutet werden, die auf das Loslösen von der Bevormundung und Dependenz imperialer und postimperialer Formationen abzielt. Im zweiten Fall bildet das Zentrum dagegen einen Referenzpunkt, der durch die vom Meer in die Peripherie transferierte Urbanität nachgeahmt werden soll. Die Inszenierung urbaner Leitbilder in der venezianischen und später der

österreichisch-ungarischen Peripherie im südöstlichen Europa soll im Endeffekt die soziale und kulturelle Disparität mit der Metropole eskamotieren. Die urbane Ideologie verschleiert demzufolge eine Suche und einen Anspruch auf soziale und zivilisatorische Ebenbürtigkeit mit dem dominanten Zentrum.

Dieser Beitrag versuchte am Beispiel der Gesellschaften des Balkans zu zeigen, dass Zentrum-Peripherie-Verhältnisse sich nicht nur, wie ökonomisch orientierte Dependenztheoretiker vermutet haben, auf rein objektive Kriterien wirtschaftlicher Natur reduzieren lassen. Solche Asymmetrien und Disparitäten werden dagegen als Formen fremder Beherrschung, schwer erträglicher Abhängigkeit und ungerechter Rückständigkeit von den Betroffenen erfahren und interpretiert. Die Reaktion auf die Wahrnehmung peripherer Zustände beginnt gerade mit der sozialen Konstruktion von Formen des sozialen Wissens, die allerdings voneinander sehr abweichend sein können, wie auch der Fall der Gesellschaften im südöstlichen Europa deutlich zeigt.

Literatur:

Adanir, Fikret: Die makedonische Frage. Ihre Entstehung und Entwicklung, Wiesbaden 1979.

Altermatt, Urs: Das Fanal von Sarajevo. Ethnonationalismus in Europa, Zürich 1996.

Ancel, Jacques: La Macédoine, son évolution contemporaine, Paris 1930.

Bendix, Reinhard: Könige oder Volk. Machtausübung und Herrschaftsmandat, Frankfurt/Main 1980.

Berengo, Marino: Problemi economico-sociali della Dalmazia veneta alla fine del 700. In: Rivista storica italiana 66/1954, 470ff.

Blaga, Lucian: Éloge du village roumain, La Tour d'Aigues 1936.

Braudel, Fernand: La Méditerrannée et le monde méditerrannéen à l'époque de Philippe II, Paris 1982.

Castellan, Georges: Histoire des Balkans XVIe-XXe siècle, Paris 1991.

Cosma, Aurelia; Işfănoni, Doina: Le Musèe du Village, Bukarest 1991.

Douglas, Mary: How Institutions Think, Syracuse 1986.

Fortis, Alberto: Viaggio in Dalmazia, Venedig 1774.

Giordano, Christian: Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationalität in mediterranen Gesellschaften, Frankfurt am Main-New York 1992.

Giordano, Christian: The Past in the Present: Actualized History in the Social Construction of Reality. In: Focaal 26–27/1996 (Historical Anthropology: The Unwaged Debate), 97–107.

Giordano, Christian: Ethnizität und Territorialität. Zur sozialen Konstruktion von Differenz in Mittel- und Osteuropa. In: Moser, Rupert (Hg.): Die Bedeutung des Ethnischen im Zeitalter der Globalisierung. Einbindungen, Ausgrenzungen, Säuberungen, Bern-Stuttgart-Wien 2000.

Giordano, Christian; Kostova, Dobrinka: „Arendator" und „Akula". Zur Reprivatisierung ohne Bauern in der bulgarischen Landwirtschaft nach der Wende. In: Eggeling, Tatjana; Meurs,

Wim van; Sundhaussen, Holm (Hg.): Umbruch zur „Moderne"? Studien zur Politik und Kultur in der osteuropäischen Transformation, Frankfurt am Main, 1997, 115–132.

Giordano, Christian; Kostova, Dobrinka: The social production of mistrust. In: Hann, Chris (Hg.): Postsocialism: Ideas, Ideologies and Practices in Europe and Asia, London 2001.

Godea, Ioan: Que représente le Musée du Village? In: Stoica, Georgeta; Godea, Ioan (Hg.): Muzeul Satului Bucureşti, Bukarest 1993, 39–53.

Greverus, Ina-Maria: Tradition der Traurigkeit und anarchische List. Zu einer sizilianischen Identitätsarbeit. In: Giordano, Christian; Greverus, Ina-Maria (Hg.): Sizilien – die Menschen, das Land und der Staat, Frankfurt/Main 1986 (Notizen des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie), 453–513.

Herzfeld, Michael: Anthropology through the Looking-Glass. Critical Anthropology in the Margins of Europe, Cambridge 1987.

Jackson, George D. Jr.: Peasant Political Movements in Eastern Europe. In: Landsberger, Henry A. (Hg.): Rural Protest: Peasant Movements and Social Change, London-Basingstoke 1974.

Kappus, Elke-Nicole: Ethnisierte Vergangenheit: Über ethnisches Identitätsmanagement von Italienern und Slowenen in Triest. In: Kokot, Waltraud; Dracklé, Dorle (Hg.): Ethnologie Europas. Grenzen – Konflikte – Identitäten, Berlin 1996, 39–58.

Kaser, Karl: Südosteuropäische Geschichte und Geschichtswissenschaft. Eine Einführung, Wien-Köln 1990.

Kohl, Karl-Heinz: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, München 1993.

Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/Main 1979.

Krader, Lawrence: The Transition from Serf to Peasant in Eastern Europe. In: Anthropological Quarterly 33,1/1960, 76–90.

Malcolm, Noel: Geschichte Bosniens, Frankfurt am Main 1996.

Matvejević, Predrag: Mediterranean: A Cultural Landscape, Berkeley 1999.

Mühlmann, Wilhelm E.: Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen, Berlin 1964 (a).

Mühlmann, Wilhelm E.: Rassen, Ethnien, Kulturen, Berlin 1964 (b).

Noica, Constantin: Ce etern şi ce e istoric în cultura româneasca. In: Handoca, Mircea (Hg.): Istoricitate şi eternitate; repere pentru o istorie a culturii româneşti, Bukarest 1989, 20–41.

Petkov, Petko (Hg.): Aleksandr Stamboliskii lichnost i idei, Sofia 1930.

Redfield, Robert: Culture Contact without Conflict. In: American Anthropologists 41/1939, 515.

Reed, John: The war in Eastern Europe, New York 1916.

Roberts, Henry L.: Rumania. Political Problems of an Agrarian State, New Haven-London 1969.

Silverman, Sydel: Agricultural Organization, Social Structure and Values in Italy: Amoral Familism Reconsidered. In: American Anthropologist 40/1968, 1–20.

Szücs, Jenö: Die drei historischen Regionen Europas, Frankfurt am Main 1990.

Turner, Victor: The Anthropology of Performance, New York 1986.

Wallerstein, Immanuel: The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century, New York-San Francisco-London 1974.
Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1956.
Wolff, Larry: Venice and the Slavs. The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment, Stanford 2001.

Rayna Gavrilova

Historische Anthropologie der Stadt

Die Entwicklung der Konzeption der Stadtgeschichte während der vergangenen drei oder vier Jahrzehnte hat sich als eine der nützlichsten Alternativen zum scheinbaren Mangel an sinnvollen historischen Themen erwiesen, die es ermöglichen, den Status und die Identität der traditionellen Historiografie, wie sie auf zahlreichen Instituten praktiziert wird, zu bewahren. Bei allem schuldigen Respekt vor der enormen Leistung, eine beträchtliche Menge an neuem Material und Perspektiven einzuführen, kann man dennoch nicht übersehen, dass in so vielen Fällen die Geschichte der Stadt Teil einer gelehrigen Tradition ist, die schon lange die Sympathien der anderen Sozialwissenschaften und sogar von manchen Praktikern auf dem eigenen Feld verloren hat. Die Bibliografien bieten einen relativ vollständigen Überblick der Probleme, die die Stadthistoriker beschäftigen, und das dabei am dichtesten besiedelte Areal ist das der Stadtbiografien.[8] Nach einer bahnbrechenden Konferenz über Stadtgeschichte in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts, die von einer Gruppe von Gelehrten, die später als die *Leicester Group* bekannt werden sollte, organisiert wurde, und dem von ihrer führenden Gestalt, Doys, vorgebrachten Aufruf, die Stadtgeschichte als ein interdisziplinäres Feld aufzuziehen (Doys, 1966), hat es aber eine markante Zunahme angewandter sozialwissenschaftlicher Methoden gegeben. Die vielversprechendsten Forschungen tauchten auf dem Gebiet der Soziologie und der Sozialgeschichte auf. Wir sollten aber auch Ergebnisse der Demografie, Ökonomie und Geografie erwähnen. Ein kursorischer Blick auf die Schwerpunkte der Stadtgeschichtsforschung würde offenlegen, dass Probleme wie demografische Dynamik, Migration, Familienstruktur, Wohnen, abweichendes Verhalten, Klassenstruktur, Gruppenverhalten etc. dauerhaft in das Feld der Geschichtsschreibung eingetreten sind. Frasers und Sutcliffes Beobachtung im Jahr 1983 einer angeblichen Überpräsenz dieser Themen in der Stadtgeschichte schien gerechtfertigt (Fraser; Sutcliffe, 1983: 25). Der anthropologische Zugang, für den Kulturhistoriker wie Burke (Burke, 1983) auf der Konferenz von Leicester eintraten, beeindruckte die traditionelle Praxis der Städtehistoriker nicht sofort. Aus gegenwärtiger Sicht hat diese Kooperation in Großbritannien einige interessante Forschungen zum Ergebnis, die am Schnittpunkt von Geschichte und Sozialanthropologie liegen.

---

8 Siehe beispielsweise die bibliografischen Übersichten am Ende jeden Bandes des *Urban History Yearbook* von 1974 bis 1991 und die Zusammenfassung in: Urban History 1,19,1/1992, 316–402.

Die stadtbezogenen Forschungen wurden auf der anderen Seite des Atlantiks, der Geburtsstätte der Stadtanthropologie, von einer anderen Perspektive aus angegangen. Die Tatsache, dass die Geschichte der meisten amerikanischen Städte ziemlich kurz ist, sowie die ausgezeichneten und scheinbar universellen Werkzeuge der anthropologischen Forschung und das vibrierende städtische Leben erklären das deutliche Interesse für Stadtanthropologie und Stadtsoziologie. Das folgenreiche Buch von Park, Burgess und McKenzie *The City* und der viel zitierte Artikel von *Urbanism as a Way of Life* eröffneten ein gänzlich neues Feld mit bemerkenswertem Wachstum (Cahnmann, 1966).

Die Stadtanthropologie nahm viele der traditionellen Fragestellungen auf und platzierte sie in ein neues Forschungsfeld: die Metropole, die städtischen Gettos, die Grätzl, die städtischen Institutionen etc. Das Resultat war eine imposante Anzahl von ernst zu nehmenden professionellen Forschungen (Fox, 1976; Foster-Kemper, 1974; Hannerz, 1980). Eine systematische und auch intendierte Fusion von historischen und anthropologischen Zugangsweisen im Studium urbaner Phänomene wurde in den achtziger und neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts zunehmend konsistenter. 1978 publizierte Horwitz eine Forschungsarbeit über eine Stadt im Maine des 19. Jahrhunderts unter dem suggestiven Titel *Anthropology Toward History. Culture and Work in a 19th Century Maine Town*. Die erste Kritik bezüglich der Entwicklung dieser Disziplin kam von ihren Adepten selbst und entzündete sich an drängenden Fragen wie: Ist es möglich, einfach strukturierte und komplexe Gesellschaften mit den gleichen Methoden zu studieren? Ist die Stadt eine legitime Studienbasis? Was passiert mit dem holistischen Zugang, dem Markenzeichen der traditionellen Anthropologie? Vieles davon bleibt offen. Eine sorgfältige Lektüre von Fox' Artikel über Stadtanthropologie (Fox, 1976) zum Beispiel ergäbe, dass nach seiner Meinung die Disziplin ihre Loyalität zu dem, was ich die dramaturgischen Prinzipien, Anthropologie zu betreiben, bezeichnen würde, zu bewahren hätte – die Einheit von Ort, Zeit und Handlung: Der Anthropologe/die Anthropologin beobachtet einen Ort über eine gewisse, vorzugsweise lange Zeitperiode. Das historische Interesse führt unvermeidlicherweise ein gedoppeltes chronologisches Rahmenwerk ein, da der Interpretierte und der Interpretierende in zeitlich verschiedenen Momenten situiert sind. Die andere Kluft ist eine räumliche: es ist nicht selten, dass historische Anthropologen die Einheit des Forschungsfeldes, d. h. eine einzelne Stadt oder ein einzelnes Dorf, nicht aufrechterhalten können. Wegen der Verfügbarkeit und der wichtigen Rolle der Extrapolation ist man gezwungen, mit einer ganzen Anzahl von Fällen zu arbeiten – vorausgesetzt sie gehören zur selben Kultur und Periode. Erwartungsgemäß und logischerweise fand die Hochzeit zwischen reichlich zur Verfügung stehendem historischem Datenmaterial und ausgefeilten interpretativen Methoden auf der europäischem Bühne statt.

In Europa erschien der Terminus „Historische Anthropologie" nicht als Oxymoron, als in sich widersprüchlich *(contradictio in adiecto)*. Die Forschung, die in Frankreich, Deutschland und Österreich und zu einem geringeren Grad in Italien und den skandinavischen Ländern vorangetrieben wurde, produzierte eine äußerst vielversprechende

Symbiose von wissenschaftlichen Zugangsweisen und Methoden (Frankreich: Lepetit, 1969; Deutschland: Reulecke; Huck, 1981; Skandinavien: Hammarstrom, 1978). Ein anderes Feld ist die Geschichte der städtischen Kultur, die – wenn auch nicht aus einer anthropologischen Perspektive – zur Akkumulation von interessanten Materialien und Beobachtungen beigetragen hat (Rausch, 1982; Specker, 1983), wie auch die Geschichte der Alltagskultur, die, wie sie im Wesentlichen in Deutschland gepflegt wird, in eine Historische Anthropologie übergeht (Peukert, 1986; Borscheid, 1983). Generell hat die Vermählung von Geschichte und Anthropologie in den letzten zwanzig Jahren auf beiden Seiten des Atlantiks beide Fachgebiete merklich erneuert (Sahlins-Barrare, 1992; Kellogg, 1991).

I. Stand der Forschung im südöstlichen Europa

In diesem Beitrag wird der Interessenschwerpunkt auf dem Versuch liegen, die Entwicklungen, die zu einer Historischen Anthropologie der Stadt im südöstlichen Teil des Kontinents und speziell in Bulgarien führen können, ab- und einzuschätzen. Wo stehen wir? Die Antwort ist kurz und deprimierend: wo wir vor fünfzig Jahren gewesen sind. Die Volkskundetradition, die die ethnologische Forschung auf dem Balkan geformt hat, hat die Einführung der Kultur- oder Sozialanthropologie als akademische Disziplin verhindert und alle Bemühungen auf eine exklusiv auf das nationale „Erbe“ beschränkte positivistische ethnografische Forschung(sweise) konzentriert. Die kommunistischen Regime in verschiedenen Balkanländern haben den Bereich zusätzlich „sklerotisiert“, obwohl der Historische Materialismus – als wesentlich strukturalfunktionale Theorie – ein gewisses Interesse für Konzeptionalisierung entwickelte. Der erste Durchbruch geschah auf den Gebieten der Linguistik und Literaturwissenschaft, besonders in der anregenden Forschung der Strukturalisten von Tartu und in Michail Bachtins phänomenologischen Arbeiten, die in Übersetzungen zugänglich waren. Die Einbeziehung der Soziologie in die akademischen Lehrpläne bildete die erste Generation urbaner Feldforschung, Interpretationstheorien und interessierte Gelehrte heran. Inzwischen betraten einige Wissenschafter und Wissenschafterinnen der Balkanregionen mit „westlicher“ Ausbildung und westeuropäischen akademischen Graden, die im Ausland gearbeitet hatten, die Bildfläche und produzierten anregende Arbeiten über Stadtgeschichte und Stadtethnologie (etwa Stoianovich, 1970; Sant Cassia; Bada 1992). Das Ende der kommunistischen Regime brachte paradoxerweise einige Rückschläge mit sich, da die Finanzierung von größeren Feldforschungen weitgehend ausblieb. Die permanente Budgetknappheit der Gemeinden brachte den steten Strom von Lokalgeschichten und Stadtbiografien zum Versiegen. Und schließlich löste das neue soziale und kulturelle Umfeld der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts eine methodologische Wende aus, die das Entstehen der Anthropologie als Sozialwissenschaft mit sich brachte.

Die Gebiete der balkanischen Stadtgeschichte und Ethnologie sind noch immer stark separiert. Ein flüchtiger Blick auf die existierende Literatur zeigt folgende Situation: Die Mehrzahl der Arbeiten, die sich mit Urbanität in historischer Perspektive befassen, bilden Stadtbiografien. Die Struktur dieser Forschungsarbeiten ist insofern ziemlich interessant, als sie eine Art „Nationales Hohelied" repräsentieren und konstruieren:

1) Frühe Spuren von Leben in der Vorgeschichte steuern zur Legitimität einer kontinuierlichen Entwicklung bei.
2) Die Geschichte der Stadt in der Antike bringt das Markenzeichen von Zivilisation ein.
3) Die vage, aber gloriose mittelalterliche Vergangenheit ist Vorläuferin und Anbeginn der nationalen Identität der Stadt.
4) Die Stadt der osmanischen Epoche wurde von fleißigen, durch grimmige Muslime unterdrückten Handwerkern bewohnt; sie war Trägerin der nationalen Wiedergeburt und brachte Schulen sowie Revolutionäre hervor.
5) Die kapitalistische Entwicklung erlebte die Geburt des Proletariats und den Kampf gegen Faschismus und Kapitalismus.
6) Die sozialistischen Errungenschaften waren die natürliche Klimax der Stadtentwicklung (Gheorghescu, 1965; Vacalopoulos, 1963).

Diese ziemlich langwierige Aufzählung der Strukturen der Stadtbiografie ist wichtig in Bezug auf die Möglichkeit, eine Historische Anthropologie der Stadt zu betreiben. Trotz ihrer deprimierenden Uniformität konnten die Stadtbiografien eine enorme Menge an „Rohmaterial" akkumulieren. In den letzten 30 bis 40 Jahren führte ein großes Sortiment von Publikationen über die auf die Geschichte der Balkanstadt bezogenen Themen zu einer Anhäufung von Quellenmaterial zur Geschichte von Institutionen, wirtschaftlicher Entwicklung, Demografie, politischem Verhalten, Verwandtschaftsbeziehungen, Architektur etc., die eine exzellente Basis für eine historische Soziologie und, zu einem gewissen Grad, für eine Historische Anthropologie darstellen (Shkodra, 1988; Krekic, 1989; Stahl 1970). Das traditionelle Interesse an der historischen Entwicklung der Stadt erreichte seinen Höhepunkt in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts, als einige Werke, die die Potenziale dieser Forschungsrichtung betonten, entstanden; unter ihnen verdient Todorovs *The Balkan City* Beachtung. Eine Anzahl von europäischen und amerikanischen Historikern, Wirtschaftswissenschaftern und Demografen durchgeführten Forschungen über Balkanstädte resultierten in einigen ersten umfassenden und vergleichenden Texten (Gutkind, 1972; Ronnas, 1984; Pounds, 1970; Sanders, 1972; Heppner, 1994).

II. Quellen und Probleme der Darstellung

Die für die Rekonstruktion der Kultur in ihrem weiteren anthropologischen Sinn relevanten Fragestellungen werfen weitere Probleme auf. In den meisten Stadtgeschichten wird „Kultur" zumeist als Entwicklung von kulturellen Formen – (Aus)bildung, Kunst, Folklore – verstanden. Eine Reihe von ethnografischen Forschungen befasst sich mit dem Sammeln und Bewahren von Zeugnissen traditioneller Kultur. Es gibt auch in jedem Land eine wachsende Anzahl von Publikationen, die sich des städtischen Lebens in historischer Perspektive annehmen. Manche davon wenden sich Themen zu, die für eine Historische Anthropologie bedeutsam sind (etwa Behar, 1991; Duben; Behar 1991; Fraenkel, 1993). Aber die Anthropologie der Stadt liegt in der Rangordnung immer noch weit zurück.

Ein großes Hindernis für die Rekonstruktion der Kulturgeschichte in ihrem anthropologischen Sinn ist der bedauerliche Mangel an Quellen für eine große Anzahl von Städten und Territorien. Die offiziellen osmanischen Dokumente bewahren überbordendes Datenmaterial zu Bevölkerungszusammensetzung, wirtschaftlicher Situation, Steuern, Eigentum, Gerichtsakten; Berichte ausländischer Reisender bieten zahlreiche Beobachtungen zum lokalen Leben, aber alle diese Quellen sind externe, fremde. Und wenn wir uns nach Bedeutungen umsehen, müssen wir uns an die Personen, die innerhalb dieser Kultur und nicht außerhalb lebten, wenden. Daher ist die Suche nach adäquatem Datenmaterial von herausragender Bedeutung. Eine Historische Anthropologie auf dem Balkan hätte bessere Karten bei einer Fokussierung auf Perioden und Plätze, die Texte (im weiteren semiotischen Sinn) produziert haben.

Ist es also möglich, eine Historische Anthropologie der Stadt im südöstlichen Europa zu betreiben? Dieser Text ist ein Versuch, eine (derartige) Debatte anzufachen und teilweise die Position zu vertreten, dass die Stadtanthropologie der Vergangenheit oder die historische Anthropologie der Stadt ein extrem viel versprechendes Feld ist, das die Rekonstruktionen und Interpretationen zentraler sozialer Komponenten, die zum Verstehen historischer Prozesse im Allgemeinen führen könnten, bieten kann.

Die erste und grundlegende Frage in jedwedem Versuch, ein liminales Forschungsfeld zu definieren, ist die nach den Methoden, den Daten und der Adäquatheit der Methoden in Bezug auf die zugänglichen Daten. Für eine historische Untersuchung sind anthropologische Standardmethoden, wie teilnehmende Beobachtung und Interview, natürlich nicht brauchbar. Das Problem rührt daher, dass in der Anthropologie die Methode zu einem großen Ausmaß die Identität und Legitimation des Feldes bestimmt. Und wenn wir neue Methoden anstatt traditioneller einsetzen, sollte das dann noch Anthropologie sein? Die Antwort ist meiner Meinung nach: sowohl als auch. Das Resultat kann nicht die Kulturanthropologie einer Mead oder eines Geertz sein und auch nicht die Sozialanthropologie von Boas und Brown. Die Historische Anthropologie könnte als ein neues Gebiet definiert werden, das sein grundlegendes Interesse mit der traditionel-

len Anthropologie teilt, aber Methoden der Archäologie und Geschichtswissenschaften anwendet. Archäologie bezieht sich hier nicht nur auf Foucaults Diskursanalyse (extrem wichtig für jeden, der eine auf Texten basierende anthropologische Rekonstruktion unternimmt), sondern auf einige Prinzipien eigentlicher archäologischer Forschung, die ich recht nützlich finde: die Beachtung der Schichtung, sorgfältige Datierung und Bezugnahme auf Zeittafeln, Vergleiche mit anderen Stätten und die Separierung des Einzigartigen und des Externen von der Masse des Materials. Diese archäologische Metapher ist aber keineswegs erschöpfend. Die Historische Anthropologie ist dazu gezwungen, auf alle performativen und normativen Rollen ihrer Quellen Acht zu geben – ohne die Annehmlichkeit einfacher Verifikationsprozeduren.

Für die an der Anthropologie von komplexen Gesellschaften (jene in Städten) Interessierten sind die unterschiedlichen sozialen Praktiken eines der schwierigsten Probleme, die die gesellschaftliche und individuelle Existenz ausmachen, die multiplen ökonomischen, Verwandtschafts- und Symbolsysteme, Sprachen, Normen, räumliche Anordnungen, ökologische Strategien etc. Das Problem ist nicht die Forschungsstrategie – die Analyse ist immer noch ein verlässliches Instrument. Die Schwierigkeit erwächst aus dem Faktum, dass – anders als ökonomische und politische Mechanismen – unterschiedliche kulturelle Praktiken zwar erfolgreich als solche analysiert werden könnten; aber sie aus ihrer Umgebung zu lösen, resultiert normalerweise in der Lockerung der für ihr Verständnis unabdingbaren Beziehungen. Der holistische Ansatz der Anthropologie ist nicht eitler Stolz, er ist eine Sache von Einsicht und Verständnis. Das Problem ist nicht auf einem generellen methodologischen Niveau lösbar, und jeder Forscher und jede Forscherin findet seine und ihre Art, mit dem Aufeinandertreffen der Notwendigkeit umzugehen, sein und ihr Beobachtungsfeld zu reduzieren, mit dem Bedürfnis, alle relevanten Elemente im Bilde zu behalten. Der Ansatz der dichten Beschreibung, so dicht es die Quellen erlauben, ist meiner Ansicht nach eine akzeptable Art, die Grenze zu ziehen.

III. Der Korso

Sogar die simple Aufzählung von möglichen Strategien, um eine Historische Anthropologie der Stadt zu betreiben, ist im Rahmen eines Artikels unmöglich, und daher stellen die folgenden Seiten eine konkrete Forschungssituation vor – das Studium des städtischen Korso –, die manche Schwierigkeiten und das Potenzial des Ansatzes verdeutlichen könnte. Was damit gemeint ist, ist jene Praxis, die in jeder Stadt und in vielen Dörfern in Bulgarien bis in die späten sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts existierte und darin bestand, regelmäßig am späten Nachmittag/frühen Abend durch die Hauptstraße der Siedlung zu schlendern. Sie entstand im 19. Jahrhundert und zog große Segmente der städtischen Bevölkerung an. Ihr verbreitetster Name *dviženje* bedeutet „Bewegung", aber auch „Zirkulation" (was ihren repetitiven und besonders ihren kollektiven Charak-

ter andeutet), Spaziergang, Bummel, Korso etc. Die speziellen Bezeichnungen werden später diskutiert.

Warum das *dvižerje* als Fallstudie in einer Arbeit über Historische Anthropologie und Urbanität auserkoren wurde, kann folgendermaßen begründet werden: Zuerst einmal war es, wie später klar werden wird, ein typisch städtisches Phänomen. Es gibt eine methodologische Debatte, ob „urban“ als qualitative Definition oder einfach als Bezeichnung eines Ortes verwendet werden kann. Gibt es eine identifizierbare Konfiguration, Statik oder Dynamik des sozialen Lebens, die als „Urbanität“ definiert werden kann, gibt es eine „urbane Kultur“? Es sollte offensichtlich sein, dass meine Antwort affirmativ ist: in der folgenden Auswahl und Bearbeitung meines Materials gehe ich von der *A-priori*-Prämisse aus, dass Städte nicht nur Orte hoher Bevölkerungsdichte, nichtlandwirtschaftlicher Ökonomie und Heterogenität sind, sondern Orte, wo die Kultur als System geteilten (Welt-)Verständnisses, das Individual- und Kollektivverhalten formt, bestimmte Züge annimmt, die als „urban“ bezeichnet werden können.

Eine zweite methodologische Fragestellung bezogen auf die Wahl des Forschungsthemas ist es, zu fragen, ob die Herauslösung einer einfachen urbanen Praktik nicht der anthropologischen Grundvoraussetzung eines holistischen Ansatzes widersprechen würde. Eine Reflexion der angenommenen Form des interpretativen historischen Ansatzes würde es, da die Exploration der *gesamten* Lebenswelt unmöglich ist, nahe legen, sie zu ersetzen durch:

1) eine Anstrengung, das gewählte Thema in dem gesamten Netz seiner Relationen zu anderen relevanten Praktiken und Systemen zu präsentieren, und
2) eine gute Kenntnis der historischen Periode, die im Text selbst nicht präsent ist (und nicht sein kann). Der Korso als soziale Praktik ist verbunden mit Zeitorganisation, ökonomischem Status, sozialem Status und Rollen, Altersdynamik, psychologischer Struktur, Kollektivverhalten, Kollektiv- und Individualidentität, Familienbeziehungen, Geschlechterbeziehungen und, in geringerem Ausmaß, mit politischen Strukturen und Verhalten(sweisen), technologischem Standard der Gesellschaft, dem Typ und der Größe der Gemeinschaft sowie der ökonomischen und politischen Situation.

Der folgende Text ist ein Versuch, den Korso in seinem Beziehungsnetz darzustellen. Es geht um ein Segment des urbanen Lebens, dessen Rekonstruktion die Rekonstruktion einer Version (oder historischen Form) der Urbanität in Bulgarien als Ganzes möglich machen wird. Die Forschungen basieren auf mündlichen Erzählungen, die als Lebensgeschichten gesammelt wurden. Diese Texte sind ein gemischtes Genre und besetzen eine Mittlerposition zwischen den historischen Quellen (Memoiren, Autobiografien) und dem anthropologischen Interview. Die Auswahl der Quellen zieht weitere Schwierigkeiten nach sich, die für das gesamte Gebiet der Historischen Anthropologie generell gültig sind: man muss sich ständig dessen bewusst sein, dass dies eine Rekonstruktion der Rekonstruktion, eine Interpretation der Interpretation ist oder eine doppelte Hermeneu-

tik. Deshalb ist es notwendig, nicht nur die Interpretation des Forschers oder der Forscherin, sondern auch die der Erzählenden zu präsentieren, um sie zu vergleichen und die Konvergenzen und Divergenzen zwischen den beiden klarzulegen. Offensichtlich gibt es keinen Maßstab, um den Erfolg der Interpretation zu messen. Solang uns unser Hintergrundwissen und Verstehen in der Interpretation sozialer Handlungen führen, werden wir auf unsere Fähigkeit, mit dem Material etwas anfangen und den Leser sowie die Leserin überzeugen zu können, vertrauen müssen.

Die Erzählungen von Lebensgeschichten, die sich auf die Zeit zwischen den zwanziger und den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts beziehen, enthalten verschiedene „Gemeinplätze" und darunter auch das Motiv für die Teilnahme am Korso. Eine typische Beschreibung wäre etwa folgende:

> „In Haskovo gab es einen großen Korso (*razhodka* auf Bulgarisch). Wir gingen ihn mehrmals. Er war geteilt – auf einer Seite gingen die Schüler, die Gymnasiasten, auf der anderen Seite die Mädchen, die älteren und wir mit unseren Eltern, auf der gleichen Seite wie die Verheirateten. Die ganze Stadt ging aus und die Leute trafen einander. Sie gingen vom Uhrturm zum Theater, die Straße hinunter. Das war der *stargalo*[9] von Haskovo. Man geht einfach so, man geht ein paar Mal so herum. Da sieht man Leute und grüßt sie. Die *sgleda* (die Ausschau nach möglichen Freiern oder Bräuten) fand hier statt" (P.S., 1941 geb. Frau aus Haskovo).

oder:

> „In meinem letzten Schuljahr bestand mein Leben nicht nur aus Schule und Bauernhof. Wir nahmen an diesen Spaziergängen teil, die so genannte Intelligenz, zu der auch wir Gymnasiasten gehörten. Sie fanden hauptsächlich an zwei Orten statt: die Schüler gingen zum Stadtpark. In der Dämmerung spazierten sie zur Hauptstraße von Haskovo, dem *stargalo*. Auf einem Gehsteig gingen die Gymnasiasten, Mädchen und Burschen. Auf der Straße selbst und auf dem Gehsteig der anderen Seite sahen wir die bürgerlichen jungen Männer und Frauen. Das waren die Junggesellenjahre. Der Rest der Jugend – Handwerker, Landarbeiter, der Rest der Stadtbevölkerung – machte ihre Verabredungen in der Hauptstraße aus, auf die gleiche Weise. Du gehst um fünf Uhr am Nachmittag und wenn die Sonne untergeht und die Sterne erscheinen, musst du zuhause sein, und wenn ein Mädchen zu spät kommt, gibt das einen Skandal zuhause …" (R.I., 1927 geborene Frau aus Haskovo).

---

9 Hauptstraße

oder:

> „Für junge Menschen war es das größte Vergnügen, nach fünf Uhr auf der Hauptstraße zu flanieren, wo auch alle anderen, mit Ausnahme der Alten, anzutreffen waren. Bis acht oder neun Uhr, bis es dunkel wurde, war die Hauptstraße hell erleuchtet... Es war ein Vergnügen, dort zu flanieren. Alle Bekanntschaften trafen sich ganz zwanglos dort, ohne jemanden zu einem speziellen Zweck besuchen zu müssen" (1940 geborener Mann aus Kurdzali).

Eine Analyse der Beschreibungen des Korsos würde folgende ständig auftretende Elemente ergeben: Der Spaziergang fand an einem strikt begrenzten und gleichen Ort (die Hauptstraße, der Stadtpark, die Küsten- oder Uferstraße etc.) und immer zur selben Zeit statt – früher Abend, später Nachmittag, nach der Arbeit. Es gab oft auch einen Sonntagmorgenspaziergang; der Korso war auf eine relativ kurze Distanz begrenzt, beinhaltete mehrere Runden, entlang der stets gleichen Wegstrecke. Der Raum war in den meisten Fällen nach Geschlecht, Alter, Ehe- und Sozialstatus segregiert. Die Leute gingen in Gruppen; individuelle Spaziergänger waren die Ausnahme. Die De-Aktivierung der Straßenbeleuchtung markierte das Ende des Korsos.

Eine erste Betrachtung – ohne Rücksicht auf Umgebung und Situation – ergibt Folgendes: Der Ort wird als die „Hauptstraße", als *stargalo* und früher gelegentlich als „Korso" und mancherorts als der „Boulevard" bezeichnet; die Bezeichnung ist immer in der Einzahl. Diese Definition impliziert gleichzeitig Singularität, Öffentlichkeit, Vertrautheit (*die* Straße) und kann als eine Konvention, ein auf Gegenseitigkeit basierendes und von den Betreffenden geteiltes Muster, angesehen werden. Es hat eine bestimmte Identität und Zentralität; ein essenzielles Merkmal ist seine Lokalisierung im Mittelpunkt oder Zentrum, dem öffentlichsten aller Räume, wo keine Stadtviertelzugehörigkeiten bestehen. Die Singularität des Ortes ist ein Zeichen, dass keine Ambiguität akzeptiert wird: Jeder muss wissen, wo der Korso ist. Diese Betonung ihrer Dauerhaftigkeit und Einzigartigkeit verweist auf eine spontane Form der Selbstorganisation. Sie zeigt den Charakter einer Institution.

Die *kurze Distanz* und die wiederholte Abfolge von Runden, die derselben Route folgen, deuten auf eine begrenzte Szene hin, einer Art von verdichtetem sozialem Raum, von gewollter Eingrenzung, die nur ein Ziel haben kann: die Gelegenheit zufälliger Kontakte zu schaffen und zu erweitern und die Möglichkeit, eine Person oder Personen, die der Teilnehmer zu treffen wünscht, nicht zu verpassen.

Die *segregierten* Gruppen der Teilnehmer und Teilnehmerinnen definieren eine Art von sozial bedeutungsvollem Ritual, und der Status der sozialen Akteure mag ein paar tentative Interpretationen nahe legen. Die Teilnehmer sind überwiegend, aber nicht ausschließlich junge Leute: in erster Linie Schüler, Studierende und junge Erwachsene. Das Beharren auf der Gruppendifferenz zwischen Verheirateten und Unverheirateten, Kindern und Heranwachsenden deutet klar auf eine homogene Gruppenidentität hin. Die

Heterogenität, die Präsenz von verheirateten Paaren mit Kindern, mag bedeuten, dass diese Praktik mehr als eine Bedeutung hat oder dass jede Gruppe ihr eigenes Programm hat, das erst erforscht werden muss.

Das *Gehen in Gruppen* verdeutlicht, dass es sich um keinen individuellen Akt handelt. Das kollektive Verhalten bezeugt, dass die Gruppe den Akt erleichtert und persönlichen Angelegenheiten Legitimität verleiht. Die Gruppen sind immer klar etabliert und primär nach Status, Rolle, Geschlecht und Alter gegliedert. Das individuelle Gehen ist immer als eine Art von individuellem Statement wahrgenommen worden. Es ist eine Ausnahme und eine Demonstration. Aus niedergeschriebenen Erinnerungen und der Literatur wissen wir von Personen, die allein in der Menge spazierten und individuelle Reserven überwanden. Die Gruppen können zwei bis mehr als zehn Teilnehmende umfassen. Während des Korsos können die Gruppen Mitglieder austauschen, miteinander verschmelzen oder auseinander gehen:

> „… wir gingen raus und spazierten herum, … wir Schulmädchen, zu zweit zu dritt, zu viert – oder mit Klassenkameraden und so, von einem Ende zum anderen, du triffst deine Klassenkameraden, und so weiter …“ (E.G., 1958 geborene Frau aus Plovdiv).

Der Korso findet in der Freizeit statt. Die Leute gehen von der Schule oder der Arbeit direkt zum Korso. Die, die nach Hause gegangen waren, gehen um des Korsos willen dorthin. Die Leute gehen in ihrer Alltagskleidung; Schüler behalten ihre Schuluniform an, obwohl es eine Art von stiller Opposition gegen die Uniformen und die Uniformität gibt, die ihnen den Status des Schülers/der Schülerin zuweist und, wie man annehmen kann, ihre Individualität verbirgt:[10]

> „Wir trugen keine neuen Kleider, aber doch zivile (d. h. keine Uniformen), weil, wenn wir in unseren Hemden gewesen wären, hätte uns jeder als Schulmädchen erkannt, während wir ohne sie als Absolventinnen durchgehen konnten“ (E.G.).

Diese Abänderungen sind improvisiert: Es können dabei auch die weißen Kragen oder die obligatorischen Barette entfernt werden. Diese Widersetzlichkeiten wurden von den Lehrern getadelt:

> „Ich erinnere mich, eine Lehrerin hat mich gesehen und meiner Mutter gesagt, dass ich nicht mein Barett trage, und ich hatte heimlich eine bunte Bluse meiner Mutter angezogen, und das war ein großer Skandal“ (G.P., 1947 in Karnobat geborene Frau).

---

10 Das komplexe Spiel von Individualität und Kollektivität, das im Korso zum Ausdruck kommt, würde eine gesonderte Analyse verdienen.

Der Akt des *dviženje* selbst ist ein langsamer Bummel von einem Ende der Hauptstraße zur anderen. Sich kurz in ein Café oder eine Konditorei zu setzen ist nicht ungewöhnlich, aber selten. Ein beliebter Zeitvertreib ist es, beim Gehen Sonnenblumen oder Kürbiskerne zu essen. Diese Beschäftigung lässt sich auf mehrerlei Weise erklären: um sich selbst zu beschäftigen – Untätigkeit ist ungewöhnlich in einer Kultur, wo es soziale Norm ist, ständig etwas zu tun; um Gesprächslücken zu füllen – in mehr oder weniger permanenten Gruppen sind Gesprächsthemen manchmal Mangelware; um das Vergnügen zu verstärken – der Genuss von Kürbiskernen ist das billigste Pläsier. Wenn Bekannte sich treffen, bleiben sie für eine Weile stehen, grüßen einander, tauschen Neuigkeiten aus – oder deren Mangel –, trennen sich, gruppieren sich neu und setzen ihren Spaziergang fort. Gibt es in den Gruppen einander nicht bekannte Personen, werden sie einander vorgestellt, besonders wenn jemand neu in der Stadt ist.

Unsere Quellen dokumentieren den Korso als einen in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts bereits etablierten Brauch, aber: Es gibt einfach keine älteren lebenden Zeugen, die interviewt werden könnten. Aus schriftlichen Quellen wird aber klar, dass der Korso schon in früheren Zeiten existierte. Romane und Memoiren bieten Beschreibungen vom großen Korso von Sofia, den großen Boulevard *Car Osvoboditel* entlang, wo die ganze Gesellschaft von Sofia – von Hausmädchen und Schülerinnen bis zu Ministern und Poeten – vom Ende des 19. Jahrhunderts an regelmäßig ihren Auftritt hatte:

> „Dieser komische Boulevard ... wo jeden Abend Kolonnen von Sofiotern aus allen Schichten dahinströmten, *wie in einer kleinen Provinzstadt*, und als ob sie im Stillen übereingekommen waren, wo ihr jeweiliger Platz zu sein habe. Die Bildungs- und Geldaristokratie auf dem rechten Gehsteig, der Rest – auf dem linken Gehsteig. Am Abend oder bei Tag, in diesem Menschenstrom konnte man wirklich fast jeder Berühmtheit des Landes begegnen" (Konstantinov, 1981: 304).

Ähnliche Berichte existieren über Plovdiv, Ruse und Varna. Die frühesten kommen aus der Zeit der nationalen Wiedergeburt seit der Mitte der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Arsenii Kostencev erinnert sich an die Abendbummel in den Hauptstraßen von Bitola; Todor Bourmov erwähnt in seinem Tagebuch seine regelmäßigen abendlichen Promenaden (Kostencev, 1917).

Es gibt nur wenige mögliche Zugangsweisen zur Problematisierung dieser in den bulgarischen Städten zu beobachtenden relativ langlebigen Praxis. Warum existierte sie? Welchen Platz nahm sie im städtischen Leben ein? Was bedeutete sie für die Stadtbewohner? Was sagt sie über das städtische Leben aus? Was sagt sie über die städtische Kultur und wie wir sie verstehen?

Eine Möglichkeit wäre es, Interviews zu führen und die Instrumente der klassischen Historiografie anzuwenden, den Ursprüngen des Phänomens nachzugehen, die soziale Umgebung zu erforschen, Vorgaben und Gründe ihres Entstehens; Einflüsse, Modelle

und Varianten zu etablieren. Dieser Zugang wie auch die zur Anwendung gebrachten Verfahrensweisen erscheinen recht nützlich. Die genealogische Rekonstruktion bezieht den Forscher notwendigerweise auf eine differente kulturelle Umgebung – Zeit und Raum, sowohl räumlich als auch sozial der frühneuzeitlichen europäischen Stadt, wo die Praxis zuerst bezeugt ist. Die „Promenade" oder der Spätnachmittagsbummel ist keineswegs eine bulgarische Erfindung, noch gehört sie nur ins 19. Jahrhundert. Die reiche Oberschicht führte das Spazierengehen ein. Die englische Aristokratie nützte die Zeit zwischen Lunch und Nachmittagstee für einen Gang durch die Felder (am Land) oder in speziellen Parks, die nach Einbruch der Dunkelheit, um unerwünschte Personen fernzuhalten, versperrt wurden. Diese Praxis überquerte langsam den Kanal und wurde in Städten mit anderer Kultur aufgenommen, wo der Spaziergang neben den Parks auch die eleganten Boulevards einschloss:

> „… um fünf Uhr Nachmittag gibt es ein Getöse, als ob die Pforten der Hölle geöffnet worden wären, die Straßen sind wegen des Verkehrs, der zu den Theatern und öffentlichen Gärten führt, unpassierbar …" (Forster, 1969: 23).

Die wachsende Prosperität der aufsteigenden Mittelschichten versah diese mit genügend Freizeit und mit einer Wertschätzung des aristokratischen Lebensstils; sie erwarben sowohl die Möglichkeiten als auch die Begierde, die zivilisierten Manieren zu übernehmen. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts waren die Straßen der europäischen Städte Schauplätze von regelmäßigen Massenspaziergängen/Korsos geworden: das Territorium, auf dem Sozialprestige und Status demonstriert wurden. Der Korso implizierte und wies ausreichende Ressourcen von Zeit, Geld und Geschmack nach. In dieser Perspektive könnte die Gesellschaft als in Bummler und Nichtbummler unterteilt gesehen werden. Die Abend- oder Sonntagsspaziergänge wurden zu Institutionen, die es den Familien gewisser sozialer Kreise erlaubten, täglich ihre Prosperität zu dokumentieren und ihre Beziehungen zu anderen Mitgliedern dieser Gruppe zu konsolidieren. Dieses soziale Phänomen wurde von den Betreffenden nicht unbedingt als durchsichtige Zurschaustellung der Klassendominanz beabsichtigt: Sie erachteten es als eine Belohnung für harte Arbeit und eine Art von Unterhaltung, die unschuldig genug war, um öffentlich praktiziert werden zu können; ein Vergnügen, das selbst von den puritanischen *bourgeois* akzeptiert werden konnte.

Mit dem Fortschreiten der industriellen Revolution und dem generellen Anstieg des Lebensstandards (Verkürzung des Arbeitstages) in den entwickelten Ländern Europas nahmen seit dem beginnenden 20. Jahrhundert am Abendbummel auch große Gruppen aus niedrigeren Schichten teil: Angestellte, Menschen aus der Dienstleistungsbranche, Hausmädchen, Schüler und Studenten. Sichtbare Veränderungen in seiner Organisation vollzogen sich: die Oberschichten zogen sich in spezielle Formen von privatem Raum zurück, die öffentlichen Gärten wurden wirklich öffentlich. Sekundärzentren entstanden

in entfernten Vierteln. Der Erste Weltkrieg, der das Ende der *Belle Époque* einleitete, entledigte dieses soziale Phänomen all seines Glanzes und machte es zum billigen Vergnügen der Unterschichten.

Diese Beobachtungen können natürlich unter ein paar allgemeinen Prinzipien subsumiert werden:

1) Mit der Entfaltung der Moderne wurde der Korso zu einem sozialen Massenphänomen. Eine Reihe neuer sozialer Gruppen verbrachte damit ihre Freizeit.
2) Im Laufe der Modernisierung entwickelte eine relativ zahlreiche städtische Bevölkerung ein Identitäts- und Zusammengehörigkeitsgefühl, übernahm neue Verhaltensstrategien und neue Partizipationsrituale, d. h. eine neue städtische Kultur.
3) Kulturelle Muster wandern auf der sozialen Leiter von oben nach unten.

Wir können eine vernünftig argumentierte und kausal klare Hypothese bezüglich des Wesens des „städtischen Korsos" konstruieren, die mit dem Ergebnis der historischen Untersuchung übereinstimmt. Die logische Weiterführung dieser Argumentationslinie erklärt das Auftreten einer ähnlichen sozialen Praxis in den bulgarischen Städten. Auf der einen Seite begannen den west- und zentraleuropäischen vergleichbare ökonomische und soziale Entwicklungen in Bulgarien Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts wirksam zu werden. Die politischen Veränderungen stimulierten und remodellierten die traditionellen städtischen Lebensstile; die Schaffung eines unabhängigen Nationalstaats brachte Sicherheit und Stabilität. Zum Beispiel öffnete das Verschwinden der zuvor dominanten osmanischen Kultur aus den Städten den Frauen den öffentlichen Raum. Der Aufschwung im Bildungswesen und der beträchtliche Zuwachs an Gebildeten erhöhte den Bedarf nach Kommunikation und Information. Der markante Anstieg der Zahl jener Bulgaren, die zwecks Bildung, Tourismus und Handel in den Westen reisten, produzierte zahlreiche Bewunderer der europäischen Sitten. Da dies die exponiertesten Personen der bulgarischen Gesellschaft waren, wurden ihr Verhalten und ihre Kleidung eifrig nachgeahmt. Als Resultat dieser Kombination unterschiedlicher Prämissen und Faktoren erleben wir den Import von typisch west- und zentraleuropäischen Elementen, von denen manche teilweise überformte lokale Bräuche und Praktiken (in unserem Fall der öffentliche Tanz am Sonntag, die der Arbeit gewidmeten häuslichen Zusammenkünfte, die „Institution" des abendlichen Wasserholens)[11] waren, in verschiedene gesellschaftliche Sphären. Der Korso kann auch als ein Nebenphänomen der Modernisierung des

11 All das sind Elemente der traditionellen Kultur: Der Sonntagstanz ist eine alte Tradition in allen bulgarischen Städten und Dörfern; an Sonntagen und größeren Feiertagen gab es öffentlichen Tanz am Nachmittag (*choro, kolo*), mit oder ohne musikalische Begleitung; die Arbeitsgemeinschaften (*sedianka, tlaka, medzhija*) waren eine Form der ökonomischen Kooperation – wechselnde Teilnahme von Verwandten und Nachbarn, vorwiegend unverheiratete Mädchen, an lästigen Hausarbeiten (Maisschälen, Wolle reinigen, Bohnen enthülsen etc.) und gleichzeitig eine wich-

städtischen Lebens gesehen werden; sein Status als Zeichen der Modernität wird auch durch seine Verbreitung in einige wohlhabende und prosperierende Dörfer in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts bezeugt: „Wir jungen Leute promenierten auf der Überlandstraße (es war die einzige) – ganz bis zum Ende des Dorfs." (S.P., geboren 1936 im Dorf Iskar)

Der städtische Korso kann auch von einer anderen methodologischen Perspektive aus angegangen werden, der soziologischen, genauer mit den Werkzeugen der strukturalfunktionalen Erklärungstradition. Um sie einfach zusammenzufassen, ordnet diese Methode das scheinbar individualistische Verhalten und persönliche Strategien dem gemeinsamen Nenner einer übergeordneten Rationalität unter und macht vorhersagbare und keineswegs einzigartige Interaktionen im Alltagsverhalten sichtbar. Von diesem Gesichtspunkt aus kann man zumindest eine Version einer soziologischen Erklärung vorschlagen: Die Desintegration der Gemeinschaft (der *Gemeinschaft* im Sinne von Tönnies); das Verschwinden der mechanischen Solidarität (im Sinne Durkheims) in den Städten, die von der beginnenden Modernisierung erfasst worden waren, zerschlugen die bisherigen Grundmuster sozialer Interaktion und führten neue ein. Die persönliche Bekanntschaft, der etablierte und akzeptierte Status und die Rolle jedes Mitglieds der Gemeinschaft waren nicht mehr die Regel; das bloße Wachstum der Städte setzte der persönlichen Bekanntschaft Grenzen; die Spezialisierung und Institutionalisierung jeder Aktivität limitierte die Möglichkeit einer weiten und offenen Kommunikation stark; die neue ökonomische und soziale Situation machte eine Reihe von institutionalisierten Praktiken (*sedianka*/Sonntagstanz) obsolet; die neuen kulturellen Standards brachten eine Segmentierung hervor und die alten Muster des kollektiven Lebens zum Verschwinden. Diese Tendenz erzwang für die Erhaltung der Gesellschaft selbst notwendige neue Formen der Interaktion. In diesem Kontext kann das Auftauchen des städtischen Korsos als Funktion einer Anzahl wichtiger sozialer Bedürfnisse gewertet werden:

1) Das Bedürfnis, ein Gefühl der Zugehörigkeit, Sicherheit und Identität in einer Gruppe, die über die Verwandtschaftsgruppe oder die Nachbarschaft hinausging, aufzubauen und zu bewahren.
2) Das Bedürfnis nach einer Kommunikationsmöglichkeit innerhalb eines segmentierten und atomisierten Milieus (verglichen mit der Intimität des traditionellen Lebensstils) sowie nach einer Strategie, um der Anonymität des modernen urbanen Milieus zu begegnen.

---

tige Gelegenheit zu sozialer Kontaktnahme und zur Suche nach potenziellen Ehepartnern. Das abendliche Wasserholen war auch Teil der häuslichen Pflichten unverheirateter Mädchen; am Brunnen begegneten sie unverheirateten Männern; dies war eine der wenigen Kommunikationsmöglichkeiten für Angehörige dieser beiden Gruppen.

3) Das Bedürfnis nach Sozialkontakten außerhalb von Familie und Beruf, besonders um einen Ehepartner zu finden.
4) Das Bedürfnis, den eigenen sozialen Status mittels deutlich sichtbarer und identifizierbarer äußerlicher Zeichen (Kleidung, Auftreten, Verhalten, Manieren, Wahl der Partner beim *dvizenje*) zu manifestieren.
5) Das Bedürfnis, das psychologische Ungemach der monotonen und entpersönlichten Routine des Stadtlebens auszubalancieren und ihm entgegenzuwirken.

Wir können daher die zentrale Hypothese aufstellen, wonach der städtische Korso die Funktion hatte, die Härten und das soziale Unbehagen des Übergangs von einem traditionellen und kollektiven Lebensstil zu den neuen sozialen Regeln des modernen Stadtlebens zu erleichtern. Als diese Adjustierungen mehr oder weniger vollzogen waren, verschwand der Korso von der Bildfläche. Er war eine soziale Reaktion auf die Frühphase der Modernisierung, als die Lebensbedingungen sich schneller veränderten als die gesellschaftlichen Einstellungen, Erwartungen und Bedürfnisse.

Die Ergebnisse dieser Analyse sind klar. Der wichtigste Einwand dagegen könnte von methodischen Auffassungsunterschieden ausgehen. Untersuchungen dieser Art werden üblicherweise dem Genre der Sozialgeschichte zugeordnet, die ich aber eher als Kulturgeschichte bezeichnen würde. Sie nimmt einen distanzierten, objektivierenden Standpunkt ein und hat kein Interesse an Erklärungen, die über beobachtbare Daten hinausgehen. Diese Vorgangsweise ist von unbestreitbarer Nützlichkeit, aber nicht ausreichend. Sie spart die Motive und das Verstehen der *anthropoi* aus, die diese Praxis real werden ließen.

Eine dritte Zugangsweise schließlich ist die anthropologische: den Korso als einen Teil des gesamten Alltagszyklus zu denken, als einen Akt, der für die, die ihn „praktizieren", einen Sinn hat und bedeutsam ist; als eine Aktivität, die nur in Beziehung zu anderen individuellen Aktivitäten verstanden werden kann und als einen Akt der Teilnahme an der Bewahrung der Sinnhaftigkeit der ganzen sozialen Realität. Diese hermeneutische Zugangsweise schließt die Struktur von Elementen und die Möglichkeit ihrer Verifikation, die die historisch-positivistische Zugangsweise anbietet, aus, wie auch den Determinismus der funktionalistischen. Sie bietet offensichtlich nicht eine *Antwort* an, sondern *Lesarten* der beobachteten und beschriebenen Realität, welche in unserem Fall – dem der Historischen Anthropologie – nicht zusammenfallen. Wir haben mindestens zwei Versionen – die des Erzählers und die des Forschers –, die trotz der bewussten Anstrengung der Autorin nicht konsequent auseinander gehalten werden können; dies hauptsächlich aufgrund der Tatsache, dass die Autorin in einem hohen Maße die Kultur (d. h. das System von Bedeutungen) und die Sprache der Erzähler teilt. Die Interpretation der Autorin ist aus Dutzenden von bewussten und unbewussten Assoziationen aufgebaut, die von Dingen, die sie gesehen, gehört oder wahrgenommen hat, herrühren, von Bruchstücken von Informationen und Impressionen, welche die eigentliche Basis jeder Interpretation darstellen.

Ein sorgfältiges Lesen der Erzählungen der Teilnehmer und Teilnehmerinnen des Korsos, die darüber nach 25 Jahren sprechen, legt nahe, dass das wichtigste, wenn auch nicht artikulierte Motiv dieser Praxis ein affektives ist, wobei das dominierende Gefühl das von Vergnügen und Aufregung ist. Selbst wenn wir die unvermeidliche Nostalgie in Betracht ziehen, gibt es keinen Zweifel, dass der Abendspaziergang etwas Angenehmes und Aufregendes gewesen ist. Das wird von der immer anzutreffenden gedankenverlorenen, sogar ironischen Einstellung der Informanten und Informantinnen bezeugt. Der Akt des Gehens selbst hat in dieser Wahrnehmung fast gar keinen Stellenwert. Die Bedeutung der Handlung, so wie sie von den Teilnehmern und Teilnehmerinnen dargestellt wird, ist immer dieselbe: „um Leute zu sehen", „um Bekannte zu treffen", „um ein bisschen herum zu schauen[12]", „um ein wenig zu plaudern[13]", „damit die Bekannten dich sehen". Man sollte anmerken, dass diese Zitate zur Struktur des Erzählens gehören und spontan kommen, sie sind nicht von spezifischen Fragen generiert; dies bedeutet, dass sie die am nächsten liegenden Assoziationen zwischen dem Korso und der an ihn geknüpften Erfahrung sind. Wenn wir versuchen, die menschliche Rede in den Gelehrtenjargon zu übersetzen, können wir zwei primäre und eng miteinander verbundene Bedeutungen des Korsos unterscheiden: eine kommunikative und eine hedonistische. Die erste gehört in den Bereich der Sozialpsychologie, die zweite in den der Individualpsychologie. Daher sollte auch die Interpretation des Forschers und der Forscherin dieser Gabelung folgen.

Die rein kommunikative Bedeutung des Korsos kann als eine wertvolle und offene Teilnahme der ganzen Bevölkerung an der einzig möglichen Gelegenheit zu weitläufigen, zufälligen Kontakten verstanden werden. Diese Kontakte werden als lebensnotwendig erachtet, weil sie eine Vorbedingung für Dinge, die passieren werden, darstellen. Es ist dies der Ort von offener, ungerichteter Kommunikation, wo das Selbst zur Schau gestellt, manifestiert wird, d. h. vor der abstrakten Öffentlichkeit der Stadt real gemacht wird. Das Selbst erwirbt sein Existenzgefühl in den Augen der „Betrachter" (Anspielung auf das Sprichwort: „Die Schönheit liegt im Auge des Betrachters"). Die Signale können unterschiedlich sein: die Bereitschaft einen Ehepartner zu finden, die Demonstration gestiegenen Status' oder gestiegenen Wohlstands, ein Bedürfnis nach Freunden oder nach einem „Milieu", besonders für einen Außenseiter. Der Korso ist ein wichtiger Kanal, um persönliche Information und Bedürfnisse zu verbreiten, ohne sich dabei übermäßig zu exponieren. Die persönliche Botschaft wird als kollektives Verhalten präsentiert und so das Unbehagen des Ausgesetztseins erheblich gemindert. Für das Schulmädchen ist dies der Ort erster Kontakte mit einer großen Auswahl an potenziellen Werbern. („Und vor

12 Die Übersetzung des Verbs *poziapam* ist schwierig – es impliziert teilnahmsloses unvoreingenommenes Herumschauen, mehr als Unterhaltung, denn Ziel und Zweck sind sowohl der Schaufensterbummel als auch das Promischauen.

13 Ein anderes schwieriges Verb, *porazgovoria*, impliziert das Brechen eines langen Schweigens, sprechen um des Sprechens willen, ohne jeden Zweck.

uns ... Soldaten und mein Mann, den ich natürlich *noch* nicht kannte, wir waren einander *noch* nicht bekannt." D.D., 1925 in Ledenik geboren). Für Repräsentanten der städtischen Elite, intellektuell oder finanziell, bedeutet dies einen Blick auf die Kursentwicklung ihres *Images* in der öffentlichen Meinung; für einen angehenden Künstler einen Erfolgstest durch die Anerkennung der Menge etc. Der Korso ist ein Schnittpunkt von privater und öffentlicher Welt. Er stellt den Schauplatz dar, an dem über die engen Grenzen des Heims, der Schule, des Arbeitsplatzes, des Viertels mit ihren begrenzten Wahlmöglichkeiten ausgegriffen werden kann. Für die Teilnehmenden legitimiert die Anerkennung des Korsos bei den anderen seine Existenz.

Der hedonistische Aspekt sollte auch nicht unterbewertet werden. Sowohl in der Stadt als auch in der Kleinstadt ist der Korso die einzige weithin zugängliche, regelmäßige und billige Unterhaltung, ein Ausdruck des Bedürfnisses nach Festlichkeit in der Alltagsmonotonie, Höhepunkt und Belohnung für einen ganzen Tag voller Verpflichtungen und der Opferung persönlicher Vorlieben. Die Kontakte und die Kommunikation tragen einen unzweifelhaften affektiven Wert in sich. Die Befriedigung mag vom „Erfolg" auf dem „Heiratsmarkt" oder von der Anzahl der Bekanntschaften, die die eigene Bedeutung attestieren, kommen. Der Korso ist ein Akt der Befriedigung, der aus der Entdeckung der eigenen Widerspiegelung resultiert:

> „Der Korso wurde zur Mode – sich treffen, einen Blick auf jemanden, den man mag, werfen, zu verstehen, dass er auf dich blickt, zurückzulächeln. Das waren die Gefühle, die wir empfunden haben – ein Blick und ein Lächeln waren genug" (N.S., geboren 1934 in Granit).

Wir sollten auch nicht das Vergnügen, das aus der reinen Muße des Aktes und aus seiner Ziellosigkeit erwuchs, vernachlässigen, die Belohnung des Müßiggangs, der aber auch in einer Gesellschaft, in der Arbeit der einzige Wert gewesen war, mehr und mehr geschätzt zu werden begann.

Um die volle Bedeutung des Korsos für seine Teilnehmer zu verstehen, müssen zwei weitere wichtige Themen diskutiert werden. Das erste könnte folgendermaßen eingeleitet werden: „Mein Vater sagte sogar zu mir, ‚jetzt geh schon zum Korso, anstatt dass du Rad fährst' ..." (M.T., 1944 in Haskovo geborene Frau). Die angebliche Position des Vaters, ob sie wahr ist oder nicht, weist auf die Tatsache hin, dass die Teilnehmenden und Zeitgenossen den Korso als eine Norm wahrnahmen. Die erwähnte elterliche Position legitimiert das Faktum, dass die Teilnahme an dem Korso nicht nur von den Teilnehmenden selbst, sondern von der gesamten städtischen Bevölkerung erwartet wurde. Das angebrachte Verhalten einer Teenagerin war es, zum Korso zu gehen (ihrer Altersgruppe und ihrem Geschlecht angemessen) anstatt Rad zu fahren (geeignet für ein Kind oder einen Buben). Vor einem Jahrhundert hätten die Eltern gefragt: „Warum gehst du nicht tanzen?"

Wir können die Situation wie folgt rekonstruieren: Vom Gesichtspunkt der Organisation des Tages gab es zwei Modelle der Zeitplanung: das der Verheirateten und das der

Unverheirateten. Verheiratete nahmen an dem Korso gelegentlich teil; jede häusliche Aktivität hatte Vorrang gegenüber reiner Muße. Die Unverheirateten waren permanenter Bestandteil des Korso, aber, was wichtiger ist, man *erwartete*, dass sie dort waren. Sie konnten von manchen Hausarbeiten dispensiert werden, um am Korso teilnehmen zu können. Wir können darin eine Widerspiegelung der liberaleren Haltung gegenüber den *elefteri* (junge Erwachsene, zur baldigen Heirat bestimmt) im traditionellen Umfeld vermuten. Als die *sedianki* und die Tänze verschwanden, wurde der Korso der sanktionierte Ort, an dem Kinder die argwöhnisch beobachtete Freiheit hatten, ihre Kameraden auszusuchen. Der Korso war nicht nur akzeptiert, sondern sogar erwünscht. Von den Mädchen wurde allerdings erwartet, dass sie vor Einbruch der Nacht zurück waren, da die Nacht, wie immer, eine erotische, d. h. eine gefährliche Konnotation hatte:

> „Ich weiß nicht, wie das bei den anderen war, aber wir hatten die streng befolgte Regel, vor zehn Uhr am Abend zu Hause zu sein. Wenn du später kommst, gibt es eine Bestrafung. ‚Du bringst uns Ärger nach Hause' und ich fragte mich, was das für eine Art von Ärger wäre, den ich da heimbringen würde" (M.M., 1918 in Sofia geboren).

Der Korso war als Ehe anbahnende Angelegenheit gedacht, aber ohne sexuelle Freiheiten. Der zweite wichtige Aspekt ist die universale Verwendung des abschätzigen Begriffs *stargalo* (wörtlich Reibeisen, Raspel; Ort, wo man reibt und raspelt, als Bezeichnung für den Korso und die Straße selbst). Die abwertende, herablassende, ironische Konnotation ist offensichtlich. Der Gebrauch dieses Wortes bezieht sich auf die plebejischste Interpretation – das Schlurfen, mit den Füßen Scharren als Ersatz für eine wertvollere, sinnvolle Beschäftigung, als ein provinzielles Surrogat der „wirklichen" Urbanität, d. h. Zivilisation. Es ist interessant, die Verwendung des Ausdrucks bei den Teilnehmenden selbst festzustellen. Neben der Distanzierung von der Drohung, die eigene Affektion zu etwas so Alltäglichem zur Schau zu stellen, können wir die Scham bemerken, zu entdecken, dass diese Erschütterung und diese Erwartungen, die so einzigartig, so tief persönlich waren, in Wirklichkeit von Hunderten anderer junger Leute geteilt wurden, was somit die persönliche Erfahrung redimensionierte bzw. ihrer Einzigartigkeit beraubte. Die Erzählenden wie die Forschenden interpretieren die Situation aus zeitlicher Distanz und distanzieren sich selbst vom Selbst, das er/sie einst war. Der Sinn, die Bedeutung ist in der Epoche des Korsos zurückgeblieben. („Es erscheint mir jetzt so komisch." E.G., 1948 in Plovdiv geborene Frau) Der Kontrast zwischen der Trivialität der Situation und der Einzigartigkeit der Erfahrung spiegelt sich in Bemerkungen, die beides abwerten, wider. Die Ambivalenz der Einschätzung ist deutlich sichtbar:

> „Bis fünf Uhr war die Stadt [Sofia – die Autorin] tot – die Leute waren in der Arbeit. Da gab es keine solche Herumschwärmerei wie heute. Am Abend sperrten sie die Rakovski [eine der Hauptstraßen – die Autorin] für den Verkehr, und die Leute gingen dort herum – irgendwie

wie bei einem Dorfstargalo. Da gab es eine Menge Geschäfte: Fleischhauer, Blumengeschäfte … jetzt ist das so anders … Jetzt ist die Stadt *so provinziell* geworden" (J.A., 1942 geborene Frau – bezieht sich auf die späten fünfziger und frühen sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts).

Bis hierher war die Interpretation vollkommen zeitlos, da sie sich auf Erklärungen konzentrierte, die vom Akt selbst und dem Erfahren desselben ausgingen. Um ihn aber in seiner Ganzheit zu erfahren, sollten wir ihn mit einigen darüber hinausreichenden wichtigen Betrachtungen verknüpfen. Das Erlöschen des Korsos als städtische Praxis erfolgte in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, zu der Zeit, als das Fernsehen in den meisten Haushalten Einzug hielt. Der Korso als Medium geht dem stärksten Medium, dem Fernsehen, zeitlich voraus. Wenn wir diese Phänomene in Relation zueinander betrachten, ist es nicht schwer festzustellen, dass vor dem Zeitalter des Fernsehens der Korso die einzige den Massen zugängliche, billige („Als ich jung war … gingen wir hinaus zum Korso … Da wurden viele Sachen zum Verkauf angeboten – Soda, Pfefferminz, Lokum, aber wir haben kein Geld gehabt und haben deshalb fast nichts gekauft." M.S., 1900 in Razlog geborene Frau) Form der Freizeitgestaltung war. Es wurde erwähnt, dass das Spazieren gleichzeitig mit der Verringerung der Arbeitszeit in der Mitte des 19. Jahrhunderts auftauchte. Die Nutzung der Freizeit ist ein wirkliches Problem in Perioden des Übergangs, wo sozial akzeptierte Formen noch nicht etabliert sind. So war der Korso ein Ventil, ein allgemein zugänglicher Ort, der weithin gleichzeitig als schicklich und angenehm angesehen wurde. Es gab keine Klassenbeschränkungen, auch keine kulturellen Tabus (wie das Tabu für Frauen, Kaffeehäuser, Bars, Restaurants ohne männliche Begleitung aufzusuchen). Der Korso war ein großer urbaner Gleichmacher.

Conclusio

Als Conclusio möchte ich auf der Notwendigkeit, die Interpretation offen zu halten, insistieren. Das Verständnis des Korsos als ein Phänomen der Vergangenheit sollte alle drei vorgeschlagenen Zugangsweisen, und vielleicht noch ein paar weitere, einschließen. Der Korso ist ein kultureller Akt; eine Demonstration der Zugehörigkeit, von täglicher Partizipation, von Interesse am Anderen und seiner oder ihrer Meinung. Er fand nur dann und dort statt, wo es ein einigermaßen gemeinsames Wertesystem gab. Der Korso hat Sinn nur in einem Netz von Bedeutungen, darunter persönliche Beziehungen, Erscheinungsbilder, Körpersprache und physische Umgebung; er repräsentierte den positiven Pol des Alltagslebens: Freiheit, Zugehörigkeit, Liebe, Jugend. Seine eigentliche Bedeutung implizierte Wechsel, Verschiedenheit und Geschehen. Seine Interpretation ist offen, kann niemals abgeschlossen sein, sondern muss von weiteren Untersuchungen und Deutungen weiter verfeinert und ergänzt werden.

Übersetzt von Christian Lang

Literatur

Behar, Cem: Polygyny in Istanbul 1885–1926. In: Middle Eastern Studies 27 (July 1991), 477–486.

Borscheid, Peter: Plädoyer für eine Geschichte des Alltäglichen. In: Borscheid, Peter; Teuteberg, Hans Jürgen (Hg.): Ehe, Liebe, Tod. Zum Wandel der Familie, der Geschlechts- und Generationsbeziehungen in der Neuzeit, Münster 1983.

Burke, Peter: Urban History and Urban Anthropology of Early Modern Europe. In: Fraser, Derek; Sutcliffe, Anthony (Hg.): The pursuit of urban history, London 1983, 69–82.

Cahnmann, Werner J.: The Historical Sociology of Cities: A Critical Reviev. In: Social Forces 45,2/1966, 155–161.

Doys, Harold James (Hg.): The Study of Urban History, London 1966.

Duben, Alan; Behar, Cem: Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility 1880–1940, Cambridge-New York 1991.

Forster, Robert: European Society in the Eighteenth Century, New York 1969.

Foster, George M.; Kemper, R.V. (Hg.): Anthropologists in Cities, Boston 1974.

Fox, Richard G.: Urban Anthropology. Cities in their Cultural Context, Englewood Cliffs (NJ) 1976.

Fraenkel, Eran: Urban Muslim Identity in Macedonia: The Interplay of Ottomanism and Multilingual Nationalism. In: Fraenkel, Eran; Kramer, Christina (Hg.): Language Contact – Language Conflict, New York 1993.

Gheorghescu, Fl.: Histoire de la ville de Bucarest, Bukarest 1965.

Fraser, Derek; Sutcliffe, Anthony (Hg.): The Pursuit of urban history, London 1983.

Gutkind, Erwin A.: International History of City Development. Urban Development in East-Central and Eastern Europe, London 1972.

Hammarstrom, I.: Urban History in Scandinavia: A Survey of Recent Trends. In: Urban History Yearbook 5/1978, 46–57.

Hannerz, Ulf: Exploring the City, New York 1980.

Heppner, Harald (Hg.): Hauptstädte in Südosteuropa: Geschichte, Funktion, nationale Symbolkraft, Wien-Köln-Weimar 1994.

Horwitz, Richard: Anthropology Toward History. Culture and Work in a 19th Century Maine Town, Middletown 1978.

Kellogg, Susan: Histories for Anthropology: Ten Years of Historical Research and Writing by Anthropologists. In: Social Science History 15,4/1991, 417–455.

Konstantinov, K.: Păt prez godinite, Sofia 1981.

Kostencev, A.: Spomeni, Sofia 1917.

Krekic, Barisa (Hg.): Urban Society of Eastern Europe in pre-modern Times, Cambridge 1989.

Lepetit, Bernard: La ville: cadre, objet, sujet. Vingt an de recherche française en histoire urbaine. In: Enquète 4/1969, 11–34.

Park, R.; Burgess, Ernest W.; McKenzie, R. D.: The City, Chicago 1925.
Peukert, Detlev: Das Dritte Reich aus der Alltagsperspektive. In: Archiv für Sozialgeschichte 26/1986, 533–556.
Pounds, Norman J. G.: The Urbanization of East-Central and Southeast Europe: A Historical Perspective. In: Hoffman, G.W.: Eastern Europe: Essays in Geographical Problems, London 1970, 45–81.
Rausch, Wilhelm (Hg.): Städtische Kultur in der Barockzeit, Linz 1982.
Reulecke, Jürgen; Huck, Gerhard: Urban history research in Germany: its development and present condition. In: Urban History Yearbook 8/1981, 39–54.
Ronnas, Per: Urbanization in Romania. A geography of social and economic change since independence, Stockholm 1984.
Sahlins, Marshall; Barrare, Dorothy B.: Anahulu: The Anthropology of history in the Kingdom of Hawaii. Vol.1.: Historical Ethnography, Chicago 1992.
Sanders, I. T.: An Approach to Studying Rural-Urban Relationships in Southeastern Europe. Congés International d'Études sud-est européennes II, 1972, 73–92.
Sant Cassia, Paul; Bada, Konstantina: The making of the Modern Greek Family. Marriage and Exchange in Nineteenth Century Athens, Cambridge 1992.
Shkodra, Zija: La ville Albanaise au cours de la Renaissance nationale, 1831–1914, Tirana 1988.
Specker, Hans Eugen: Stadt und Kultur, Sigmaringen 1983.
Stahl, Paul Henri: Cultural anthropology in Romania. In: East European Quarterly 4/1970, 319–327.
Stoianovich, Trajan: Model and mirror of the Pre-modern Balkan City. In: La ville Balkanique XVe–XIXe s., Sofia-Belgrad 1970.
Todorov, Nikolai: The Balkan City, London-Seattle 1983.
Vacalopoulos, Apostolos E.: A history of Thessaloniki, Thessaloniki 1963.
Wirth, Louis: Urbanism as a Way of Life. In: American Journal of Sociology 44/1938, 1–24.

[illegible]

IV. Recht und Disziplinierung

Robert Pichler

Gewohnheitsrecht

Einleitung

In Albanien wird seit dem Ende der kommunistischen Herrschaft die Blutrache wieder ausgeübt. Es gibt Berichte, wonach Bauern Rache für Vorfälle nehmen, die sich in der Zwischenkriegszeit ereignet haben. Die meisten Blutrachefälle resultieren jedoch aus der dramatischen postkommunistischen Umbruchphase, in der das rigide Ordnungssystem der autoritären Herrschaft innerhalb kürzester Zeit in sich zusammenfiel. Im Zuge dieser Entwicklung verflüchtigte sich auch das staatliche Gewaltmonopol, einerseits weil sich die Zwangsherrschaft nicht mehr länger aufrechterhalten ließ und durch keine neue, wie immer geartete Ordnung abgelöst wurde, andererseits weil sich rasch traditionelle Auffassungen von Selbstjustiz durchsetzten, die in einem Klima der allgemeinen Unsicherheit Fuß fassen konnten. Betroffen von diesen Auseinandersetzungen sind nicht allein jene Personen, die den Konflikt ausgelöst haben, sondern auch Angehörige, mit denen sie zusammenleben. Die Sippenhaftung schließt neuerdings auch Frauen mit ein, die mitunter sogar selbst zur Waffe greifen, um sich zu verteidigen oder um Rache zu üben. Selbst Kinder sind von der Bedrohung nicht ausgeschlossen, weshalb zahlreiche Familien aus Angst vor Vergeltung sich in ihren Häusern verschanzen und die Öffentlichkeit meiden.

Das Wiederaufleben der Blutrache kann nicht mit dem Zusammenbruch der staatlichen Ordnung, dem ökonomischen Kollaps und den dramatischen sozialen Veränderungen, die sich in Albanien seit der Wende 1991/92 ergeben haben, erklärt werden. Es sind weder „anarchische" Verhältnisse, die die Blutrache wieder aufleben lassen, noch handelt es sich um einen „Rückfall ins Mittelalter", wie manche Medienberichte glaubhaft machen wollen. Die sozioökonomische Misere und das Machtvakuum, das der postkommunistische Staat nicht zu füllen in der Lage ist, sind Rahmenbedingungen, die es Formen der Selbstjustiz ermöglichen, wieder in Anspruch genommen zu werden. Wirft man einen Blick auf die Region, in der die meisten Fälle von Blutrache dokumentiert sind, wird klar, in welchem Zusammenhang dieses Phänomen steht. Es sind fast ausschließlich der gebirgige Norden des Landes sowie jene Zonen an der Peripherie von Städten, wo sich im Laufe der letzten Jahrzehnte, aber vor allem nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft, Menschen aus dem Gebirge niedergelassen haben, in denen die Blutrache vorkommt. Bis zur kommunistischen Machtübernahme hatte sich im nordalbanischen Hochland keine staatliche Zentralmacht etablieren können; die

Menschen lebten noch in einer weitgehend intakten Stammesverfassung, und die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung basierte auf den Regeln und Normen des Gewohnheitsrechtes. Sowohl die segmentäre Sozialstruktur der Stämme als auch der eng damit zusammenhängende Komplex der Selbstjustiz standen in einem ausgeprägten und fortwährenden Konkurrenzverhältnis zum Anspruch des Staates auf das Gewaltmonopol. Die Blutrache ist die extremste Form der institutionalisierten Selbsthilfe, die weder willkürlich vollzogen wurde noch dem Gesetz des Stärkeren gehorchte, sondern eingebunden war in einen ritualisierten Regelkanon, der eingehalten werden musste, um dem Anspruch auf Legalität im Sinne des von der Gemeinschaft genau kontrollierten Gewohnheitsrechtes Genüge zu leisten. Strafrechtliche Aspekte waren aber nur ein Bereich unter vielen, die gewohnheitsrechtlich geregelt waren; die Palette schließt sämtliche Ebenen des sozialen Lebens ein, von Fragen der Eheschließung bis hin zu Erbrechtsbestimmungen und Regelungen der Ressourcennutzung.

Die nordalbanische Stammesverfassung, die auf der Grundlage des Gewohnheitsrechtes organisiert war, stellt in ihrer Langlebigkeit ein Spezifikum im südöstlichen Europa dar. Wirft man einen historischen Blick auf die gesamte Region, dann wird deutlich, dass gewohnheitsrechtliche Praktiken insbesondere in der osmanischen Zeit in weiten Teilen der Region verbreitet waren. Es zählte zur Herrschaftspraxis der Osmanen, den Dorfverbänden, Stämmen und Gemeinden bis hinein in den urbanen Bereich Selbstverwaltungskompetenzen auf unterschiedlichen Ebenen zu belassen, die auf traditionellen Konzepten (Gewohnheiten) beruhten. Die weite historische Verbreitung unterschiedlicher Formen des Gewohnheitsrechtes in der Region ist für die politische Entwicklung ebenso von Relevanz wie für die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Mentalität der Menschen, ihre Vorstellungen von Recht, Gerechtigkeit und sozialer Ordnung.

Die hier vorgestellte historisch-anthropologische Annäherung an das Phänomen Gewohnheitsrecht versucht Erkenntnisse der Anthropologie mit jenen der historischen Südosteuropaforschung in ein synergetisches Verhältnis zu bringen. Der erste Schritt wird darin bestehen, sich dem Phänomen sehr allgemein und theoretisch anzunähern, um den Gegenstand in seiner Vielschichtigkeit zu erfassen und eine Vorstellung davon zu erhalten, welche Komponenten für die Auseinandersetzung mit Fragen des Gewohnheitsrechtes von Relevanz sein können. Anschließend soll das Gewohnheitsrecht im südosteuropäischen Kontext historisch verortet werden, um einerseits seine Bedeutung in der osmanischen Herrschaftspraxis zu verdeutlichen und um andererseits hervorzustreichen, welche spezifischen Problembereiche sich durch die weite Verbreitung des Gewohnheitsrechtes für die Etablierung moderner bürokratischer Strukturen im Zuge der Nationalstaatsbildung ergeben haben. Dieses Konkurrenzverhältnis soll am Beispiel der nordalbanischen Stammesgesellschaft verdeutlicht werden. Abschließend werden Forschungsperspektiven angesprochen, die sich aus einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen Gewohnheitsrecht im Kontext der Gesellschaften des südöstlichen Europa ergeben könnten.

I. Über Begriff und Bedeutung des Gewohnheitsrechts

Zahlreiche anthropologische Studien über einfach strukturierte Gesellschaften verweisen auf grundsätzliche Unterschiede zwischen dem Recht moderner Staaten (*law*) und Rechtsvorstellungen einfacher Gesellschaften (*custom*) (Gluckman 1965; Black 1973). Es wird darauf Bezug genommen, dass in traditionellen Gesellschaften, die nicht oder nur rudimentär von staatlichen Institutionen durchdrungen sind, Gewohnheiten vorherrschen, die von einer Vielzahl sozialer Verhaltensregeln und Normen gekennzeichnet sind. Der Unterschied zum staatlichen Recht bestehe demnach darin, dass Gewohnheiten nur von minimaler Sanktionsgewalt begleitet werden, dass also keine Instanzen gegeben sind, die einerseits diktieren, was Recht ist, und andererseits mit Nachdruck in der Lage sind, dieses auch umzusetzen. Um in derartigen Gesellschaften verbindliche Entscheidungen zu treffen, ist es notwendig, innerhalb der Gemeinschaft einen allgemeinen Konsens herzustellen. Gelingt die Konsensfindung nicht, kann es zu Konflikten kommen, die nur durch Intervention Dritter oder durch die Kapitulation einer Seite beendet werden können. Die Anwendung von Gewalt durch die betroffene Gruppe gilt dabei als ein legitimes Mittel der Selbsthilfe. Es lässt sich somit festhalten, dass die gewohnheitsrechtliche Praxis in traditionellen Gesellschaften und die Rechtsinstitutionen moderner Staaten zwar das gleiche Ziel – die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung – verfolgen, sich dabei jedoch unterschiedlicher Mittel und Methoden bedienen. Der Staat verfügt über Instanzen und Instrumente, mit denen er die Befolgung der von ihm aufgestellten Regeln erzwingen kann. Gesellschaften, denen derartige Mittel nicht zur Verfügung stehen, müssen sich auf andere Verfahren der Konfliktlösung verlassen. Zwischen Recht und Gewohnheit besteht somit kein grundsätzlicher Unterschied. Dies drückt sich im Terminus *Gewohnheitsrecht* aus, der diesen häufig konstruierten Widerspruch auflösen und auf die Analogien in der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung verweisen soll.

War man in der Ethnologie lange davon ausgegangen, dass schriftlose Gesellschaften ahistorisch und somit der Herrschaft ihrer Gewohnheiten ausgeliefert waren, ist man spätestens seit Malinowskis Arbeit über die Trobriander *Crime and Custom in Savage Society* (1926) dazu übergegangen, von diesem zwanghaften Charakter der Gewohnheiten in vorstaatlichen Gesellschaften abzurücken. Goody führt diesen Gedanken in seiner Untersuchung über die *Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft* weiter, wo er ausdrücklich darauf hinweist, welch drastischen Veränderungen gewohnheitsrechtliche Vorstellungen von einer Generation auf die andere unterworfen sein können (Goody, 1990: 31f.). Wie wir weiter unten noch sehen werden, ist das Gewohnheitsrecht nicht nur einem ständigen Wandel unterworfen, es weist auch eine Bandbreite unterschiedlicher Varianten auf.

Das Faktum, dass Gesellschaften, in denen das Gewohnheitsrecht vorherrschte, nur eine schwache institutionelle Durchdringung aufweisen, führt uns zu einem zweiten

wichtigen Punkt. Die Entwicklung des Rechts in der bürgerlichen westlichen Gesellschaft durchläuft seit dem 18. Jahrhundert einen schrittweisen Ausdifferenzierungsprozess, der darauf hinausläuft, Recht und Moral begrifflich klar voneinander zu trennen. Dieser Ausdifferenzierungsprozess entspricht auch einer historischen Entwicklung, in der der Staat zunehmend zum Träger des Rechts wird, das letztlich von oben – vom Herrscher, König, Fürsten – definiert, festgelegt und exekutiert wird. Anders die Situation in Gesellschaften, in denen das Gewohnheitsrecht vorherrscht. Was in diesen als rechtens gilt, steht aufs Engste mit Moral, Religion und Gewohnheit in Beziehung. Gewohnheitsrecht ist der Ausdruck der gesellschaftlichen Moralität. Unter derartigen Verhältnissen entwickeln sich rechtliche Vorstellungen im Einklang mit den Mitgliedern der Gesellschaft, die aktiv an der Schaffung und Transformation rechtlicher Praktiken mitwirken (Wesel, 1997: 47). Es lässt sich somit als zweites grundlegendes Merkmal der gewohnheitsrechtlichen Praxis festhalten, dass das Recht in Gesellschaften ohne ausgebildete Zentralgewalt kein von den Menschen losgelöster Korpus an Regeln, Vorschriften und Bestimmungen ist, der von Experten ersonnen und verwaltet wird, sondern alle Lebensbereiche der Menschen durchzieht. Die Mitglieder der Gesellschaft sind für wesentliche Belange der Rechtspflege selbst verantwortlich. Die von einem solchen Rechtsbewusstsein durchdrungene Praxis ist tief im Denken und Handeln der Menschen verankert.

Die gewohnheitsrechtlichen Regeln und Normen werden üblicherweise mündlich tradiert und von einer Generation auf die nächste weitergegeben. Mündliche Kulturen haben ein reichhaltiges Repertoire an Methoden ausgebildet, mit denen sie die Weitergabe des sozialen Wissens bewerkstelligen. Diese reichen von der Standardisierung bestimmter Ausdrücke durch repetitive Formeln bis hin zur festen Einteilung von Redeweisen nach Länge, Metrum, Melodie und Sprachhöhe. Aus dem oralen Charakter des Rechts lassen sich zahlreiche Implikationen sozialer wie kultureller Natur ableiten. Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem fehlenden oder nur rudimentär wirksamen Staat und dem Mangel an Schriftlichkeit. Moderne Staatlichkeit ist aufs Engste mit Schriftlichkeit in Bürokratie, Verwaltung und Gesetzgebung verbunden. Erst durch die Verschriftlichung des Rechts erhalten Vorschriften eine feste Gestalt und lassen sich verbreiten. Dasselbe trifft auf die so genannten Schriftreligionen zu, deren Ausbreitung wesentlich auf ihren schriftlichen Charakter zurückzuführen ist. Die Verschriftlichung des Rechts wird von einer schriftkundigen Elite bewerkstelligt, deren Möglichkeiten der selbstständigen Gestaltung mit dem Grad an Spezialisierung ansteigen. In solchen Fällen kann es zur Assimilation mit früheren Schichten des Rechts kommen, wodurch gewohnheitsrechtliche Vorstellungen Eingang in schriftliche Rechtssatzungen finden können. Umgekehrt kann ein solcher Prozess jedoch auch eine Verdrängung älterer Rechtsauffassungen nach sich ziehen. Wie sich an zahlreichen Beispielen im südöstlichen Europa zeigen lässt, kann der Gegensatz zwischen staatlich „verordnetem" Recht und gesellschaftlich „gewachsenem" Recht im Verlauf der historischen Entwicklung zu kon-

fliktreichen Konfrontationen führen, in denen der Staat oft mit gewaltsamen Mitteln versucht, seine Vorstellung von Recht und Gerechtigkeit den Menschen aufzuzwingen. Insbesondere der Prozess der Modernisierung und Nationalstaatsbildung in der uns interessierenden Region ist von einer im europäischen Vergleich relativ späten Verdrängung gewohnheitsrechtlicher Institutionen und ihrer Ersetzung durch die Gesetze des Staates gekennzeichnet.

Doch kehren wir, bevor wir auf die konkreten historischen Verhältnisse eingehen, zu den Grundmerkmalen des Gewohnheitsrechtes zurück. Wenn oben davon die Rede war, dass die Schriftlichkeit des Rechts die Möglichkeiten seiner Verbreitung wesentlich vergrößert, so gilt umgekehrt für das Gewohnheitsrecht seine regional begrenzte Wirksamkeit. Das Gewohnheitsrecht lässt sich schwer auf Gebiete übertragen, in denen es nicht „gewachsen" ist, zumal solche Versuche auch kaum unternommen wurden.

Angesichts der mündlichen Überlieferung des Gewohnheitsrechtes ist es schwierig, Aussagen über das Alter desselben zu tätigen. Grundsätzlich muss man der verbreiteten Auffassung mit Skepsis begegnen, wonach Gewohnheitsrechte eine über die Jahrhunderte bestehende innere Geschlossenheit und Kontinuität aufweisen. Die Tatsache, dass gewohnheitsrechtliche Vorstellungen in traditionellen Gesellschaften besonders verbreitet waren, verleitete manche Autorinnen und Autoren zu der Ansicht, anhand der zentralen Prinzipien des Rechts Einblicke in die *ursprüngliche* Verfasstheit einer Gesellschaft zu erhalten. Die Auffassung, wonach schriftlose Gesellschaften geschichtslos seien, bestärkte derartige Theorien. Ethnologische Untersuchungen haben jedoch ergeben, dass das Gewohnheitsrecht beträchtliche Veränderungen von einer Generation zur nächsten aufweisen kann, auch wenn die Weise, in der die Gruppe Dinge etikettiert und über sie spricht, Kontinuität, Homöostase und Voraussetzungen vorzutäuschen scheint, die auch vielen wissenschaftlichen Diskussionen über nichtliterale Religionen zugrunde liegen. Auch hierbei spielt die fehlende Schriftlichkeit eine wichtige Rolle. Gerade Schriftlichkeit verleiht einer Formel Dauerhaftigkeit und potenziell Universalität. Mündlich tradierte Rechtsvorstellungen weisen hingegen sowohl eine große räumliche als auch eine hohe zeitliche Variabilität auf. Eine Satzung, die für eine Generation Relevanz besitzt und aus bestimmten Gründen in der folgenden Generation an Bedeutung verliert, kann in Vergessenheit geraten und aus dem Repertoire an Normen, Regeln und Bestimmungen herausfallen. Dieser Vorgang ist prinzipiell bei schriftlich verankerten Gesetzen schwieriger. Andererseits ist jedoch festzuhalten, dass Gesellschaften, die auf gewohnheitsrechtlicher Grundlage basieren, nicht jener Dynamik von Veränderung unterworfen sind, die in modernen, effizient verwalteten Schriftgesellschaften vorherrscht. Wir können somit als letzten grundsätzlichen Punkt festhalten, dass gewohnheitsrechtliche Vorstellungen angesichts ihres mündlichen Charakters ein hohes Maß an zeitlicher und räumlicher Variabilität aufweisen. Es ist aber nicht auszuschließen, dass bestimmte Prinzipien des Rechts sehr alt sind und sich in ihrem Kern über Jahrhunderte erhalten haben.

Für das Studium einfach strukturierter Gesellschaften ist das Gewohnheitsrecht eine ergiebige Quelle. Wenn man davon ausgeht, dass dieses tief im sozialen Bewusstsein verankert ist, dann lässt sich aus seinem Regelkorpus sehr viel über die sozialmoralische Verfasstheit einer Gesellschaft sowie über Praktiken und Vorstellungen der betroffenen Menschen in Erfahrung bringen. Im Gewohnheitsrecht spiegelt sich das Selbstverständnis von Menschen über grundlegende Bereiche des sozialen Lebens von der ökonomischen Organisation über das Zusammenleben innerhalb bestimmter Gemeinschaften bis hin zur Ebene der familialen Organisation, der Geschlechterbeziehung und des Verhältnisses zwischen den Generationen wider. Über die Analyse des Gewohnheitsrechtes hat man somit einen guten Zugang zu grundlegenden Organisationsprinzipien einer Gesellschaft, zu Formen der Herrschaft bis hin zu verankerten Auffassungen über Gerechtigkeit, vorherrschenden Werten und Normen.

II. Das südöstliche Europa zwischen Tradition und Moderne

Dass gewohnheitsrechtliche Prinzipien und Praktiken in Teilen des südöstlichen Europa bis weit ins 20. Jahrhundert Anwendung fanden, steht eng mit der osmanischen Herrschaft, ihrer spezifischen Verwaltungsstruktur und ihren Rechtstraditionen in Beziehung. Jene Regionen, die über mehrere Jahrhunderte unter osmanischer Herrschaft gestanden waren, weisen einige für unsere Fragestellung interessante gemeinsame Merkmale auf. Die osmanisch beherrschten Gebiete waren insgesamt von einer schwachen institutionellen Durchdringung gekennzeichnet. Insbesondere die christlichen Untertanen waren in wesentlichen Belangen nur mittelbar in das staatliche Institutionengefüge integriert. Auf der Grundlage des so genannten *millet*-Systems waren die Menschen in zahlreichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens den Regeln und Normen ihrer jeweiligen konfessionellen Gruppe verpflichtet. Die einzelnen religiösen Gruppen existierten als weitgehend selbstbezogene und autonome Gemeinschaften, die ihre eigenen Gesetze und eine eigene Verwaltungsstruktur aufwiesen. Die bedeutendsten *millets* waren neben dem muslimischen das griechisch-orthodoxe, das armenisch-nestorianische sowie das jüdische. Die Oberhäupter der religiösen Gemeinschaften waren gegenüber der herrschenden Klasse des Reiches für die Erfüllung der Pflichten und Aufgaben ihrer *millet*-Mitglieder verantwortlich, worunter insbesondere die Steuerzahlung sowie die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung fielen. Die mehrheitlich christliche Bevölkerung war somit dem osmanischen Staat gegenüber nur indirekt verantwortlich und hatte mit den Mitgliedern der herrschenden Schicht nur mittels ihres jeweiligen religiösen Oberhauptes Kontakt. Das *millet* nahm zahlreiche soziale und administrative Funktionen wahr, die nicht als in den Rahmen der Staatsaufgaben fallend betrachtet wurden. Darunter befanden sich etwa die Bereiche Gesundheitsfürsorge, des Erziehungswesens und der Rechtspflege. Das Oberhaupt des

millet repräsentierte seine Gemeinschaft nach außen und trug für die Aufrechterhaltung der Ordnung die Verantwortung.

Dieses Verhältnis zwischen der dominierenden muslimischen Gruppe und der christlichen Bevölkerung spiegelte sich auch im osmanischen Rechtssystem wider. Während das Recht der muslimischen Bevölkerung in der Scharia[14] zusammengefasst war, galten für Nichtmuslime in vielen Bereichen andere Gesetze, die sich an konfessionellen Richtlinien orientierten. Die Anerkennungspraxis der osmanischen Herrscher reichte aber noch weit über den konfessionellen Bereich hinaus. Im südöstlichen Europa etwa existierte eine Vielzahl an lokalen Gewohnheitsrechten, die nach der osmanischen Eroberung nicht nur anerkannt, sondern vielfach auch bestärkt und von zentraler Stelle bestätigt wurden. Mitunter fanden traditionelle lokale Rechtsvorstellungen sogar Eingang in das osmanische Recht, indem sie in Form so genannter *kanune* vom Sultan ausdrücklich erlassen und damit als rechtsgültig anerkannt wurden. Die Akzeptanz dieser unterschiedlichen lokalen Rechtsgewohnheiten war eine Folge der Vielfalt an Kulturen, die innerhalb des osmanischen Reiches neben- und miteinander existierten. Umgekehrt bildete die Anerkennung lokaler Rechtspraktiken oft die Grundlage für die Loyalität der Menschen gegenüber dem Sultan. Die pragmatische Begründung für diese Rechtstoleranz bestand darin, dass es der Herrschaft nicht möglich war, den zahlreichen sehr unterschiedlichen Problemfeldern in dieser multikulturellen Gesellschaft adäquat zu begegnen. Solche Gewohnheitsrechte, die zusätzlich zur Scharia Geltung hatten, bezeichnete man als *urf* (auch: *adat*, *örf*), ein Rechtsterminus, der in seiner Bedeutung unter dem der Scharia stand. In der Form von *kanunen* fanden sie Eingang in das offizielle Rechtssystem des Staates (Sugar, 1977: 6f.).

Insgesamt wies das muslimisch-osmanische Recht somit eine enorme Vielfalt an Varianten auf, wobei die religiöse Zugehörigkeit ebenso bedeutend war wie die Region, der Beruf, der Status in der Gesellschaft sowie das Geschlecht, nach dem in der Rechtssprechung differenziert wurde.

Wenn man sich auf die Voraussetzungen für die historische Verbreitung des Gewohnheitsrechtes im südöstlichen Europa konzentriert, müssen noch zwei weitere wichtige Faktoren berücksichtigt werden. Betrachtet man den ausgesprochen gebirgigen Charakter der Region, wird verständlich, warum die osmanische Herrschaft auf eine direkte Einbindung großer Teile der Bevölkerung in staatliche Strukturen verzichtete. Im Westen der Halbinsel zieht sich das Dinarische Gebirgsmassiv in parallelen Ketten von den Ausläufern der Ostalpen bis an die nordalbanische Küste. In Albanien ändert sich der Verlauf der Gebirgszüge, die nicht mehr direkt an die Küste heranreichen, sondern einen 50 bis 60 Kilometer langen ebenen Küstenstreifen freigeben. Weiter im Süden Albaniens setzt sich das Pindosgebirge bis zum Korinthischen Golf fort. In nordöstlicher Richtung erhebt sich der

14 Die Scharia, der muslimische Gesetzeskodex, setzt sich aus den Überlieferungen des Propheten und seiner Nachfolger, den Gutachten der Rechtsgelehrten und dem Koran zusammen.

mächtige Šar Planina. Der östliche Teil der südosteuropäischen Halbinsel hingegen ist von einer west-östlichen Gliederung gekennzeichnet, die durch die Gebirge vorgegeben wird. Die Stara Planina und die Rhodopen sind dort die zentralen Gebirgsmassive.

Eine großräumige straff strukturierte Herrschaftsordnung hätte sich auf diesem Terrain nur mit sehr großem Aufwand durchsetzen lassen. Die osmanische Lösung, diese vielschichtigen Regionen in ein loses Verwaltungssystem einzubinden, muss deshalb auch als Reaktion auf die herrschenden topografischen Gegebenheiten betrachtet werden. Für unsere Betrachtung ist dieser Faktor deshalb von Relevanz, weil die Gebirge jene Areale darstellten, in denen sich lokale Gewohnheitsrechte besonders gut erhalten konnten. Von osmanischer Seite wurden bis ins 19. Jahrhundert kaum Anstrengungen unternommen, diese lokalen Gewohnheitsrechte zu eliminieren. Nur dort, wo die Bewohner der Berge ein kriegerisches Widerstandspotenzial formierten, wurden Strafexpeditionen durchgeführt, um die Ordnung wieder herzustellen. Allgemein jedoch lässt sich an zahlreichen Beispielen beobachten, dass die osmanische Verwaltung sich vorzüglich traditioneller Institutionen bediente, um sie für ihre eigenen Zwecke dienstbar zu machen. So wurden etwa lokale Notabeln traditioneller Gemeinschaften mit Ämtern und Titel ausgestattet und damit eine lose Einbindung in das Verwaltungssystem erwirkt. Den erblichen Führern der nordalbanischen Stammesföderation Mirdita wurde etwa seit dem 18. Jahrhundert der Titel „Kapedan“ verliehen. Die herrschenden sozialen Verhältnisse in den jeweiligen Regionen verfestigten sich dadurch und blieben in manchen Regionen bis weit in das 20. Jahrhundert bestehen.

Es bestanden jedoch große regionale Unterschiede, die unter anderem auf den Grad der staatlichen Integration zurückzuführen waren. Gebirgige Regionen, die der Hauptstadt Istanbul nahe lagen, wie beispielsweise das Pirin-Rhodopenmassiv, wiesen eine wesentlich stärkere Einbindung in staatliche Strukturen auf. Ausschlaggebend dafür dürften ökonomische Gründe gewesen sein. Die vorwiegend Viehwirtschaft treibenden Gebirgsbewohner wurden zu wichtigen Nahrungsmittel- und Rohstoffproduzenten für die städtische Bevölkerung. Neben den landwirtschaftlichen Erwerbsstrategien und der Wanderarbeit nahm im 19. Jahrhundert die Wollverarbeitung einen regen Aufschwung. Die Herstellung von Tüchern auf protoindustrieller Grundlage diente unter anderem der Versorgung der osmanischen Armee mit Uniformen. Im Unterschied dazu blieben etwa die nordalbanischen Stammesgebiete äußerste Peripherie des Osmanischen Reiches. Weder ökonomisch noch politisch kam es in diesen Zonen zu weitreichenderen Transformationen während der osmanischen Herrschaftszeit, die eine Änderung der traditionellen Lebensweise nach sich gezogen hätten. Segmentäre Gesellschaftsstrukturen und gewohnheitsrechtliche Vorstellungen blieben in derartigen Reliktzonen besonders lange erhalten.

Die Persistenz lokaler Gewohnheitsrechte in den gebirgigen Zonen steht noch mit einer weiteren Spezifik des osmanischen Regierungssystems in Beziehung. Hier war die Haltung von Schafen und Ziegen die zentrale Wirtschaftsweise. Die pastoralen Ge-

meinschaften zeichneten sich durch ein hohes Maß an Mobilität aus. Die Skala reichte von der nomadischen Viehzucht, wie sie etwa von Teilen der vlachischen Bevölkerung betrieben wurde, über transhumante Weidewirtschaft, wie man sie in Südalbanien, Nordgriechenland, den Rhodopen und Südkarpaten antraf, bis zu almwirtschaftlichen Formen in Nordalbanien und Montenegro. Die weite Verbreitung der Viehzucht auf unterschiedlichem Niveau hatte nicht allein ökologische Ursachen, sondern ist auch wesentlich auf politische Verhältnisse zurückzuführen. Die Viehwirtschaft gewährleistete in Zeiten politischer Instabilität ein bestimmtes Ausmaß an Sicherheit und Flexibilität, außerdem genossen die Hirtengemeinschaften im Unterschied zur sesshaften bäuerlichen Bevölkerung zahlreiche Privilegien, die ihnen von osmanischer Seite eingeräumt worden waren. Begründet war diese Sonderstellung damit, dass die Hirten ob ihrer Mobilität und der damit zusammenhängenden Kenntnisse der Region oft militärisch eingesetzt wurden. Abgesehen davon, dass die Osmanen aus den gebirgigen Gebieten bewaffnete Kämpfer rekrutierten und sie in speziellen Einheiten zusammenfassten, wurden die vorrückenden Streitkräfte immer von Hirtengruppen mit ihren Herden begleitet, die für die Versorgung der Soldaten in den sich über Monate hinziehenden Feldzügen verantwortlich waren (Shaw, 1976: 122–131). Im griechischen Pindosgebirge etwa traten Gebirgsbewohner in den Dienst des osmanischen Staates. Gegen die Gewährung weitreichender Freiheiten fungierten sie als eine Art Gendarmerie (*armatoles*), die für Ordnung sorgte und gegen lokale Briganten vorging. Mitunter verselbstständigten sich diese Einheiten und wurden zur Bedrohung der sesshaften Bevölkerung in den Ebenen (McNeill, 1992: 117–119).

Der privilegierte Status der Gebirgsbewohner kam dadurch zum Ausdruck, dass zahlreiche Hirtengemeinschaften steuerlich begünstigt waren und zusätzlich noch andere Freiheiten genossen, wie das Tragen von Waffen und die Beibehaltung weitreichender Selbstbestimmungsrechte. Dies führte dazu, dass zahlreiche Gemeinschaften, die ihre Wohnsitze im Gebirge hatten, ein weitgehend autonomes und von der osmanischen Verwaltung unbehelligtes Leben führten. Ein Beispiel unter anderen waren die südwestalbanischen Himarioten, die bereits im 15. Jahrhundert vom Sultan das Recht auf Selbstverwaltung auf gewohnheitsrechtlicher Grundlage erhalten hatten. Die Bezahlung eines jährlichen Tributs nach Istanbul war die einzige Verpflichtung, die sie der Regierung gegenüber hatten. Ansonsten konnten sie weitgehend unbehelligt ihren Söldnertätigkeiten nachgehen. Sie verdingten sich insbesondere für die genuesischen Streitkräfte. Vorübergehend nahmen sie sogar diplomatische Beziehungen zu Frankreich, den Habsburgern sowie mit Russland auf. Der in den Ländern des südöstlichen Europa nach wie vor verbreitete Topos von „der Freiheit der Berge“ ist im Wesentlichen auf die osmanische Epoche zurückzuführen. Die „freien Hirten des Hochlandes“ entwickelten ein abgehobenes Sonderbewusstsein, in dem sie ihre soziale Überlegenheit gegenüber den Steuer zahlenden und abhängigen Bauern zum Ausdruck brachten (Adanir, 1989: 134f.). Dieses Sonderbewusstsein leitete sich von der Garantie der Beibehaltung der lokalen Gewohn-

heitsrechte her, die den Menschen weitreichende Selbstverwaltung und Unabhängigkeit gewährten.

Die Verbreitung des Gewohnheitsrechts im südöstlichen Europa beschränkte sich nicht auf die gebirgigen und verkehrsfeindlichen Zonen. Die Gemeindeselbstverwaltung gab es auch in den übrigen Regionen des Osmanischen Reiches. Sie schloss auch gewohnheitsrechtliche Bereiche mit ein. Somit blieb das Gewohnheitsrecht auch in den Regionen, die verhältnismäßig stark in staatliche Strukturen eingebunden waren, ein Bestandteil der sozialen Ordnung. Aus dem bulgarischen Kontext wissen wir, dass die Organe der Gemeindeselbstverwaltung kleinere Streitigkeiten und geringfügigere Konflikte auf gewohnheitsrechtlicher Grundlage schlichteten. Das Gewohnheitsrecht fand auch Eingang in ehe- und familienrechtliche Angelegenheiten, deren Bestimmungen weit über das kanonische Recht der orthodoxen Kirche hinausreichten. Dazu zählte auch die weitreichende Hausgerichtsbarkeit, die dem Haushaltsvorstand umfassende Züchtigungsrechte zuerkannte (Andreev, 1962).

Gewohnheitsrechtliche Bestimmungen finden wir in osmanischer Zeit auch im urbanen Bereich. So wurden etwa den Zünften Kompetenzen auf herkömmlicher Grundlage zugestanden, die sich auf interne Angelegenheiten bezogen – auf die Arbeit, die Rechte und Pflichten der einzelnen Mitglieder und die dabei entstehenden Konflikte. Auch Kooperationen und Abmachungen wurden gewohnheitsrechtlich geregelt.

Zwischen den Selbstbestimmungsrechten auf gewohnheitsrechtlicher Grundlage im kommunalen und zünftischen Bereich und jenen weitreichenden Autonomiebefugnissen in den Gebirgen bestanden gravierende Unterschiede. Während die montenegrinischen und nordalbanischen Stämme oder die orthodoxen himariotischen Dörfer im nördlichen Epirus sich etwa auch strafrechtliche Autonomie bewahren konnten, beschränkten sich die Selbstbestimmungsrechte im kommunalen und urbanen Raum auf zivile Angelegenheiten, wie etwa die Beilegung geringfügigerer Streitigkeiten zwischen Mitgliedern der betroffenen Gruppen.

Das geringe Ausmaß an direkter staatlicher Durchdringung, die „Armut an Institutionen“ (Sundhaussen, 1994: 34), wurde insbesondere zu jener Zeit offensichtlich, als die osmanische Verwaltung im 19. Jahrhundert Reformen nach europäischem Vorbild durchzusetzen versuchte und Anstrengungen unternahm, die Verwaltung zu straffen. Die als *Tanzimat*[15]-Reformen bezeichneten Anstrengungen, den Staatsapparat, die Verwaltung, die Armee und die Rechtssprechung nach europäischem Vorbild zu reformieren, lösten in den osmanisch beherrschten Regionen des südöstlichen Europa heftige Proteste aus, die in Aufständen und Rebellionen mündeten. Insgesamt tendierten diese Reformbemühungen zur Etablierung einer nach westeuropäischem Vorbild konstituierten freiheitlich-bürgerlichen Gesellschaftsordnung und stellten eine klare Abkehr vom islamisch-orthodoxen

15 Die Reformmaßnahmen, die den gesamten Staatsapparat betrafen, firmierten unter dem Namen *Tanzimat-ı-Hayriye* (Heilsame Neuordnung).

Traditionalismus dar (Matuz, 1996: 225f.). Im Justizbereich sollte eine stark zentralisierte Provinzverwaltung nach französischem Vorbild eingerichtet werden. Diese von oben oktroyierten Maßnahmen lösten Widerstand sowohl von Seiten der traditionellen osmanischen Amtsträger als auch von Teilen der Bevölkerung aus, die Angst hatten, ihre Privilegien zu verlieren. Betroffen davon waren auch jene Gruppen, die im Gebirge siedelten und nach wie vor Sonderrechte auf gewohnheitsrechtlicher Basis für sich beanspruchten.

Die Reformbestrebungen des osmanischen Staates fielen mit dem Aufkeimen nationalistischer Bewegungen zusammen, die die weit verbreitete Unzufriedenheit, die Misswirtschaft und Korruption zum Anlass nahmen, nationalistisches Kapital daraus zu schlagen. Die Protagonisten dieser Nationalbewegungen waren zumeist Mitglieder der Diaspora, Intellektuelle, Kaufleute und Händler, die in Mittel- und Westeuropa zu Reichtum gekommen waren und unter dem Einfluss der Ausstrahlung moderner Nationalstaaten standen, die eine Vorbildwirkung ausübten. Die Erfolge dieser Bewegungen und die sukzessive Verselbstständigung der jungen Balkannationen gingen mit Modernisierungsbestrebungen einher. Dieser Prozess war von großen Schwierigkeiten, von Widerständen und Konflikten gekennzeichnet. Häufig war die Anwendung drakonischer Gewaltmaßnahmen notwendig, um die traditionellen Selbstverwaltungsinstitutionen zu brechen und durch moderne Einrichtungen zu ersetzen: „Für den Beamten des modernen Verwaltungsapparats ist der Gedanke unerträglich, daß neben seiner die Bürger beglückenden Tätigkeit noch andere, möglicherweise konkurrierende Systeme tätig sind", schreibt Kaser in Anspielung auf die Probleme, die mit der Institutionenreform in den Gebieten des südöstlichen Europa einhergingen (Kaser, 1992: 374). Im folgenden Beitrag dieses Bandes veranschaulicht Kaser den schwierigen Prozess der Integration jener segmentären, auf Stammesorganisation basierenden „Gesellschaften der Berge" Montenegros in die staatliche Zentralmacht.

Der Modernisierungsprozess im Sinne einer Institutionalisierung nach westlichem Vorbild war mit der nationalen Unabhängigkeit jedoch noch lange nicht abgeschlossen. Die Schwierigkeit bestand vor allem darin, die gewohnheitsrechtlich ausgerichteten Instanzen der Selbstverwaltung, die in einem traditionellen Wert- und Normengefüge eingebunden waren, das auf Dezentralisierung, lokaler Autonomie und männlicher basisdemokratischer Entscheidungsfindung beruhte, aufzulösen. Die neuen, von kleinen elitären urbanen Gruppen forcierten Maßnahmen zur Modernisierung der jungen Staaten drängten auf Zentralisierung, Herstellung des Gewaltmonopols, verwaltungsmäßige Durchdringung und Bürokratisierung. Erschwert wurden diese Anstrengungen zusätzlich dadurch, dass dieser Wandel der Institutionen mit großem Tempo vorangetrieben wurde und wenig Rücksicht auf traditionell gewachsene Strukturen nahm.

Zumindest nach dem Willen der neuen politischen Eliten sollten an der Stelle der personifizierten Sozialbeziehungen abstrakte, versachlichte und nach rationalen Prinzipien geordnete Systeme errichtet werden, die die Grundlage der neuen bürokratischen Macht und der allmählich entstehenden komplexen Gesellschaft werden sollten (Sund-

haussen, 1994: 41). Wie schwierig dieser Prozess sich gestaltete, worin die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit lag und welche Elemente von Herrschaft sich miteinander vermengten und Eingang fanden in die neuen Ordnungssysteme, darüber geben zahlreiche Studien Auskunft (u. a. Boestfleisch, 1987; Georgiadou, 1991; Höpken, 1991).

Die Erfolge des zentralistisch aufgebauten Nationalstaates waren von Region zu Region unterschiedlich. Generell lässt sich feststellen, dass dieser Prozess der Modernisierung in jenen Regionen besonders schwierig und langwierig war, in denen sich nationalstaatliche Strukturen vergleichsweise spät etablierten und nicht die notwendige Integrationskraft aufwiesen, um die gebirgigen Randzonen in das staatliche Gefüge einzubinden.

Am schwierigsten gestaltete sich dieser Integrationsprozess in den albanisch besiedelten Gebieten. Erst mit der kommunistischen Machtübernahme wurden in Albanien Voraussetzungen geschaffen, die es ermöglichten, die abgelegenen gebirgigen Zonen des Landes mit staatlichen Institutionen zu durchdringen. Das entschlossene Vorgehen der kommunistischen Führung in dieser Frage war auch als Reaktion auf den Widerstand der nordalbanischen Stämme gegen die Machtübernahme zu verstehen. Die Unterwerfung der Stämme und die Kontrolle der unwegsamen Gebirgsregionen bildeten die Voraussetzung für eine Transformation von Gesellschaft und Ökonomie. Die Eliminierung lokaler Herrschaftsstrukturen ging Hand in Hand mit dem Verbot gewohnheitsrechtlicher Praktiken, Initiativen zur Beseitigung des verbreiteten Analphabetismus und der drastischen Einengung der Bewegungsfreiheit der Menschen. Insgesamt war dieser Prozess von massiver Gewaltanwendung begleitet.

Während die albanische Regierung die nach wie vor intakten Stammesstrukturen im Norden Albaniens mit aller Härte zu beseitigen versuchte, setzte die jugoslawische Führung nach dem Bruch mit Stalin 1948 verstärkt auf Selbstverwaltung im regionalen Rahmen. In Kosovo und in Makedonien waren mehrere Gründe dafür verantwortlich, dass ein großer Teil der albanischen Bevölkerung in traditionellen Gesellschaftsstrukturen verankert blieb. Dazu zählten neben der ökonomischen Rückständigkeit dieser Region, die selbst mit beträchtlichen finanziellen Investitionen nicht wettgemacht werden konnte, die politischen Rahmenbedingungen. Insbesondere nach dem Bruch Jugoslawiens mit Stalin verschlechterte sich die Situation für die albanische Bevölkerung beträchtlich. Das Misstrauen, das den Albanern von offizieller Seite zuteil wurde, führte dazu, dass sich insbesondere die ländliche Bevölkerung auf vertraute Institutionen, wie die Familie und die Verwandtschaftsgruppe, zurückzog und im dörflichen Kontext verharrte.

In Jugoslawien und Albanien ging der Zusammenbruch der kommunistischen Regime Hand in Hand mit dem Verfall der staatlichen Ordnung. Im ehemaligen Jugoslawien war es vor allem der Bürgerkrieg, der einen Teil des Landes in Chaos und Anarchie stürzte. In Albanien dagegen löste der Kollaps des dirigistischen Regimes ein Machtvakuum aus, das eine Verselbstständigung insbesondere der gebirgigen Zonen des Landes nach sich

zog. Der Zusammenbruch der staatlichen Ordnung wurde, wie bereits angesprochen, in manchen Regionen des gebirgigen Nordens Albaniens mit einem Rückgriff auf traditionelle Selbsthilfeinstitutionen kompensiert. Zahlreiche dokumentierte Fälle lassen jedoch darauf schließen, dass weder traditionelle Ordnungsinstanzen noch staatliche Organe in der Lage sind, Konfliktverläufe zu regulieren und Lösungen herbeizuführen. Das Rechtsvakuum in den abgelegenen Regionen des Nordens trägt zu anarchischen Zuständen bei, in denen sich jene Gruppen durchsetzen, die mit Waffengewalt Machtpositionen behaupten können.

Der Rückgriff auf gewohnheitsrechtliche Formen der Konfliktaustragung oder -beilegung spielt in solchen Fällen nur eine geringe Rolle. Um in Erfahrung zu bringen, welche Faktoren für die Gewalt sowie für die Formen der Konfliktaustragung relevant sind, wird es notwendig sein, Untersuchungen vor Ort durchzuführen. Was sich jedoch mit Bestimmtheit sagen lässt, ist, dass sich die gegenwärtige Bedeutung des Gewohnheitsrechtes, der Deutungsspielraum, den das Gewohnheitsrecht nach fünfzig Jahren Kommunismus erhält, die Verbindlichkeit der Regeln und die Möglichkeit der Sanktionierung durch traditionelle Instanzen gravierend von den Verhältnissen in vorkommunistischer Zeit unterscheiden. Auf dieses Problem soll hier aber nicht im Detail eingegangen werden. An dieser Stelle sollen vielmehr einige Grundelemente gewohnheitsrechtlicher Ordnung erörtert werden, um einen Einblick in die Rechtspraxis, wie sie in vorkommunistischer Zeit anzutreffen war, zu erhalten.

III. Rechtspraxis in einer segmentären Gesellschaft: das Beispiel der nordalbanischen Stämme

Das nordalbanische Gebirge bildet die südlichen Ausläufer des Dinarischen Faltengebirgsmassivs, das hier eine Höhe von etwa 2 700 Metern erreicht. Im Norden grenzt es an montenegrinisches Gebiet, im Westen an die Ebene von Shkodra, und im Osten setzt es sich bis in die Ebene von Gjakova (Kosovo) fort. Durchbrochen wird dieses Gebirge durch den größten albanischen Fluss, den Drin, dessen Zubringer sich zumeist tief in das Gestein eingegraben haben und mitunter schwer zu passierende Canyons bilden. Der Drin selbst war ein reißender Fluss, bis er in kommunistischer Zeit durch die Errichtung mehrerer Staustufen teilweise für die Schifffahrt nutzbar gemacht wurde. Das südlich des Drin anschließende albanische Zentralmassiv verliert an Schroffheit, Steilheit und Höhe.

Ob ihrer geologischen Verfasstheit wurden die Regionen nördlich des Drinflusses sowie einige Regionen südlich davon als „Gebirgsfestungen“ bezeichnet. Die ökologischen Rahmenbedingungen hatten Auswirkungen auf die soziale und ökonomische Organisation in diesen gebirgigen Zonen. Die einzige Möglichkeit, aus diesem schroffen und kargen Terrain Erträge zu erwirtschaften, bestand in der Haltung von Schafen und Ziegen,

die im Sommer auf die Hochweiden getrieben wurden und im Winter in der Nähe der permanent bewohnten Siedlungen in den Ebenen weideten. Manche Hirtengruppen mit großen Herden wanderten den Winter über bis in die Ebene von Shkodra, wo das Klima milder und die Weiden ausgedehnter waren. Die Mehrheit der Familien wirtschaftete jedoch auf relativ engem Raum. Kaser prägte in diesem Zusammenhang den Begriff des *Milieus des kurzen Weges* (Kaser, 1992: 57).[16] Das Wirtschaften auf relativ engem Raum trug zur Verfestigung der Hirtengruppen zu sozialen Einheiten entscheidend bei. Ein grundlegendes Kriterium der Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe bildete die Abstammung. Die Stämme, wie wir sie im Norden Albaniens kennen, sind Abstammungsgemeinschaften, die ein zumeist von natürlichen Grenzen (Flüsse, Bergkämme, Schluchten) abgestecktes Territorium besiedelten, in dem sie wirtschaftlich weitgehend autark bleiben konnten. Die Abstammung wurde über die männliche Linie abgeleitet (Patrilinearität) und reicht in der Erinnerung der Menschen bis zu einem (fiktiven) Stammesgründer zurück.[17] Die gemeinsame Abstammung erzeugt auf symbolischer Ebene das Gefühl von Zusammengehörigkeit. Faktisch kommt dies durch das Heiratsverbot innerhalb des Stammes (Exogamie) sowie durch Einrichtungen, die den Stamm sowohl nach innen (Stammesversammlung) als auch nach außen (Stammesoberhaupt) vertreten, zum Ausdruck.

Reiseberichte aus dem 18. und vor allem aus dem 19. Jahrhundert liefern ein interessantes Bild über die Verhältnisse in diesen Regionen. Besonders großes Interesse löste in diesem Zusammenhang das praktizierte Gewohnheitsrecht aus. Wie bereits weiter oben ausgeführt, zählte Nordalbanien zu jenen Regionen, die von der osmanischen Verwaltung nur nominell erfasst wurden und ihre Autonomie weitgehend bewahren konnten. Die konkreten Verhältnisse, die ausgesprochen schwache Einbindung in überregionale ökonomische und politische Strukturen, die Stammesverfassung und die extreme Abgeschlossenheit von der Außenwelt sind spezifische Phänomene, die in ihrer Ausprägung einzigartig in Europa waren.

Bekanntheit außerhalb Albaniens erlangte insbesondere der so genannte *Kanun i Lekë Dukagjinit*, das Gewohnheitsrecht des Lekë Dukagjin[18], das in den angesprochenen

---

16 Im Unterschied dazu spricht Kaser vom *Milieu des langen Weges* für jene Regionen, in denen die Entfernung zwischen Winter- und Sommerweide groß war und die Hirten zur Erreichung derselben weite Wanderungen zurücklegen mussten (Kaser, 1992: 68–77).

17 Noch heute sind alte Männer in diesen Regionen in der Lage, ihre Abstammungslinie bis zu 15 Generationen zu memorieren.

18 Lekë Dukagjin war ein albanischer Adeliger, der im 15. Jahrhundert im Norden Albaniens gelebt hatte und sich dem von Skanderbeg geleiteten Widerstand gegen die osmanischen Besatzer angeschlossen hat. Sein Einfluss auf das Gewohnheitsrecht ist umstritten. Mit Sicherheit lässt sich sagen, dass er das Gesetz nicht geschaffen hat. Entscheidend ist, dass sich die Rechtspraxis in allen Gebieten, in denen der Kanun zur Anwendung kam, an der Autorität des fiktiven Gesetzgebers orientierte.

nordalbanischen Gebirgsgebieten zur Anwendung kam. Ob ihrer lang andauernden Wirksamkeit wurde die auf dem *Kanun* basierende Rechtspraxis in den nordalbanischen Gebirgen von zahlreichen Autorinnen und Autoren beschrieben. Der in der Mirdita-Stammesföderation lebende Franziskanerpriester Shtjefën Gjeçov machte sich sogar zur Aufgabe, die zahlreichen Rechtssprüche sowie die Ergebnisse von Beschlüssen der Ratsversammlungen in mühevoller Kleinarbeit zu sammeln und aufzuzeichnen. Gjeçov hat die Rechtssprüche nicht nur gesammelt, sondern er gab dem Rechtskorpus auch eine spezifische Form, indem er sie nach dem Vorbild eines modernen Gesetzbuches ordnete. Der gesamte Komplex wurde von ihm in zwölf Bereiche unterteilt, die er wiederum in Artikel und Paragrafe gliederte. Mittlerweile wurde diese Arbeit bereits in mehrere Sprachen übersetzt und dient vielfach als Grundlagentext für das Studium des Gewohnheitsrechtes. Zusätzlich gibt es jedoch noch zahlreiche weitere Arbeiten, die sich auf beobachtender Basis mit diesem Gewohnheitsrecht der Nordalbaner befasst haben.[19]

Die schriftliche Fixierung des Gewohnheitsrechts in der Art, wie sie Gjeçov durchgeführt hat, ist in zweierlei Hinsicht problematisch. Erstens erweckt sie den Eindruck, dass die gegebene Fassung für sämtliche Regionen des albanischen Nordens in gleicher Weise Relevanz besaß, und zweitens suggeriert sie die Kontinuität von Rechtsgewohnheiten. Wie bereits im Einführungskapitel betont, sind sowohl die mündliche Überlieferung des Gewohnheitsrechtes als auch der segmentäre Charakter der betroffenen Gesellschaften Belege dafür, dass die Rechtspraxis gravierende lokale Unterschiede aufwies und sich über die Zeit wandeln konnte.

Wenn hier von segmentären Sozialstrukturen[20] die Rede ist, dann soll darunter eine Gesellschaft verstanden werden, die sich aus primären Segmenten zusammensetzt, die strukturell und funktional äquivalent und politisch gleichrangig sind. Unter struktureller Äquivalenz versteht man die Austauschbarkeit von Einheiten, die in der Organisation der Gesellschaft auf derselben Ebene stehen. Funktional äquivalent sind sie, da jede für sich in ökonomischer und sozialer Hinsicht dasselbe leistet. Die politische Gleichrangigkeit ergibt sich daraus, dass kein Segment einer Ebene einem anderen auf derselben Ebene überlegen ist (Vivelo, 1995: 199).

Die Stammesgesellschaften, wie sie uns in den Quellen vom 18. bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts in Nordalbanien entgegentreten, weisen neben einem hohen Maß

---

19 Erwähnenswert sind insbesondere die Arbeiten des Albanienforschers Franz Baron Nopcsa: Die Bergstämme Nordalbaniens und ihr Gewohnheitsrecht (Ausschnitte), die von Baxhaku und Kaser veröffentlicht wurden (Baxhaku; Kaser, 1996). Internationale Bekanntheit erlangte die englische Reisende Durham, die mehrere Arbeiten über das Leben in den nordalbanischen Stammesgebieten veröffentlichte (Durham, 1909).

20 Der Begriff der *segmentären Gesellschaft* geht auf Emile Durkheim zurück. Er bezeichnet das Nebeneinander weitgehend unabhängiger Lokalgemeinden, die als die kleinsten signifikanten Einheiten der *segmentären* Struktur zu den wichtigsten Bezugseinheiten für wirtschaftliche, politische und religiöse Aktivitäten werden.

an Segmentiertheit bereits zahlreiche Elemente einer zentralisierten Ordnung auf, die sich in gewohnheitsrechtlichen Institutionen widerspiegeln. Außerdem weisen die Stämme regionale Unterschiede sowohl in ihrer inneren Strukturiertheit und sozialen Ordnung als auch in ihrer Vernetzung mit äußeren Institutionen (des osmanischen Staates) auf. Insgesamt lässt sich jedoch festhalten, dass wesentliche Belange des sozialen und ökonomischen Lebens auf der Ebene der Haushalte geregelt wurden. Die einzelnen Haushalte waren sowohl für das wirtschaftliche Überleben, für zentrale soziale Belange als auch für die Sicherheit in einem hohen Ausmaß selbst verantwortlich. Außerdem lässt sich festhalten, dass es sich um egalitäre Gesellschaften handelte, in denen die einzelnen Gruppen in zentralen Belangen gleichberechtigt nebeneinander agierten und nur in Ausnahmefällen sich Familien herausbildeten, die Sonderrechte für sich in Anspruch nehmen konnten.

Betrachtet man die Ordnungsstruktur solcher Stämme, so könnte man leicht zur Auffassung gelangen, dass es sich um ein klar strukturiertes soziales Ganzes handelte, dem eine hierarchische Ordnung zugrunde lag, die vom Stammesführer über den Rat der Ältesten bis hinunter zum Dorfrat und zu den Vorständen der Dorfviertel reichte. Die wichtigsten, den gesamten Stamm betreffenden Angelegenheiten wurden von den allgemeinen Gremien entschieden, und mit den Angelegenheiten des Dorfes und der Dorfviertel befassten sich die „niederen" Gremien. Diese hierarchische Ordnungsstruktur darf jedoch nicht zu der Annahme verleiten, dass die politischen Führungsorgane über weitreichende Befugnisse verfügten. Beschlüsse konnten nur auf Konsensbasis getroffen werden und mussten mit dem Gewohnheitsrecht übereinstimmen. Angesichts des Fehlens einer allumfassenden, zentralisierten politischen Autorität bezeichnet man Stammesgesellschaften auch als akephal. Die wichtigsten Belange des sozialen Lebens konzentrieren sich auf der Ebene des Haushaltes.

In der Folge wird anhand eines strafrechtlichen Beispieles veranschaulicht, in welchem Verhältnis die Haushalte zur Gesamtheit des Stammes standen, dem sie angehörten. Das Beispiel zeigt, wo die Grenzen zwischen den Machtbefugnissen der Stammesgemeinschaft auf der einen Seite und der Autorität der Haushalte auf der anderen Seite verliefen. Es dokumentiert, worin in der nordalbanischen Stammesgesellschaft die Interessen der Allgemeinheit lagen und wo sie mit den Interessen der einzelnen Gruppen in Konflikt gerieten. Es werden die Schwierigkeiten verdeutlicht, die dem modernen Staat mit seinem Anspruch auf Rechtshoheit und Gewaltmonopol erwachsen, wenn er in Konkurrenz mit gewohnheitsrechtlichen Ansprüchen auf Selbstjustiz tritt.

Wir wollen uns zur Veranschaulichung dieses prekären Verhältnisses auf den Aspekt Tötung nach dem Gewohnheitsrecht konzentrieren. Das Gewohnheitsrecht unterscheidet zwischen der Kategorie der „legalen" und jener der „illegalen" Tötung, die auch als „Mord" eingestuft wurde. Legal war eine Tötung dann, wenn eine Person für einen schweren Rechtsbruch von der geschädigten Seite mit dem Leben bestraft wurde. Dies konnte in Form der Blutrache erfolgen, es konnte aber auch eine andere unmittelbare

Reaktion auf eine schwere Rechtsverletzung sein. Ertappte man etwa eine verheiratete Frau *in flagranti* mit einem anderen Mann, so war es dem Ehemann erlaubt, sowohl die Frau als auch den Verführer auf der Stelle zu töten. Die Gerichtsbarkeit war in derartigen Fällen allein auf der Ebene des Haushaltes angesiedelt. Die Rechtshoheit, die in der Regel an den Haushaltsvorstand geknüpft war, schloss die Verfügungsgewalt über Leben und Tod der eigenen Haushaltsgruppe mit ein. Ein Mord, der sich innerhalb eines Haushaltes an einem Mitglied der männlichen Verwandtschaftsgruppe ereignete, tangierte die Außenwelt in keiner Weise. Die Rache nach dem Kanun war kein Akt der Willkür, sondern unterlag einem genau festgelegten Regelwerk, das dann, wenn es korrekt ausgeführt wurde, als legale Tötung galt. Die Tatsache, dass der Vollzug der Rache in den Hoheitsbereich der Haushaltsgruppe fiel, verdeutlicht deren weitreichende Kompetenz. Die Blutrache muss als äußerste Form der institutionellen Selbsthilfe betrachtet werden. Sie galt als Verpflichtung für die betreffende Gruppe, ein an ihr verursachtes schweres Vergehen zu sühnen. Wurde dieser Verpflichtung nicht nachgegangen, so konnte dies als ein Zeichen von Schwäche ausgelegt werden, das dem Prestige der Gruppe abträglich war. Um das Prestige und damit den Anspruch auf Gleichheit in der Gemeinschaft zu wahren, galt es als soziale Pflicht, die Rache zu vollziehen. Eine korrekt ausgeführte Rache musste anschließend der betroffenen Familie gemeldet werden. Der Täter war angehalten, am Begräbnis des Opfers teilzunehmen. Dies galt als Ausdruck seines rechtmäßigen Handelns.

Wenden wir uns nun der „illegalen" Tötung zu. Von einer solchen war dann die Rede, wenn es zu einem Mord innerhalb des Stammesgebietes kam. Ein solcher Bruch des Stammesfriedens rief die Würdenträger auf den Plan. Um eine Eskalation zwischen den betroffenen Parteien zu verhindern, musste innerhalb kurzer Zeit ein Stillhalteabkommen (*besa*) ausgesprochen und die Gruppe des Mörders zur Verantwortung gezogen werden. Aus Berichten über derartige Vorkommnisse in den Stammesgebieten geht hervor, dass es in solchen Fällen oft zur Flucht des Täters einschließlich seiner nächsten Verwandten aus dem Stammesgebiet kam. Die Stammeschefs begaben sich zum Haus des Mörders, wo sie auf dessen Kosten ein Gelage abhielten, um anschließend zur Zerstörung der Immobilien zu schreiten (Elsie, 2001: 256). Die bewegliche Habe wurde zugunsten der Familie des Ermordeten konfisziert und die Zurückgebliebenen gezwungen, eine Geldbuße zu leisten. Von diesen Bußzahlungen profitierten auch die Stammeshäupter.

An diesem Beispiel wird deutlich, welches Risiko eine Subgruppe des Stammes bei einer schweren Verletzung der gewohnheitsrechtlichen Ordnung einging. Die Möglichkeit der Sanktionierung schwerer Vergehen durch die Allgemeinheit trug zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung entscheidend bei. Die Stammesnotabeln konnten Beschlüsse fassen, die gegen Mitglieder der eigenen Abstammungsgruppe gerichtet waren und die „Souveränität" der Haushalte durchbrachen. Solche Entscheidungen waren aber nur möglich, wenn sie von der Gemeinschaft getragen waren und den Interessen der Allgemeinheit entsprachen.

Was die Stammeshäupter jedoch nicht bewirken konnten, war die Beilegung der da-

durch ausgelösten „Blutschuld". Die schwere Bestrafung der Familie des Mörders kam bis zu einem gewissen Ausmaß zwar der Familie des Opfers zugute – diese konnte sogar das Nutzungsrecht für Grund und Boden erhalten –, sie konnte aber die damit angerichtete Schuld nicht tilgen. Das Gewohnheitsrecht legte eindeutig fest, dass jeder Mord mit Rache gesühnt werden musste: „Blut für Blut und Wunde für Wunde." Dabei waren die Hintergründe der Tat völlig irrelevant. Ob der Täter zurechnungsfähig war oder nicht, ob er bewusst, im Affekt oder in Notwehr gehandelt hatte, spielte keine Rolle. Versuche der osmanischen Regierung, durch die Zahlung von Sühnegeld oder durch die Inhaftierung der Täter die Gruppe der Geschädigten zur Vergebung zu bewegen, scheiterten in der Regel.

Dieses Verhalten steht aufs Engste mit den männlichen Ehrvorstellungen in Beziehung. Unter Ehre kann man eine Überzeugung verstehen, der zufolge eine Person das Recht hat, stolz zu sein und sich nichts vorwerfen lassen zu müssen. Der Einzelne bzw. der Haushalt, dem er angehört, ist letztlich der einzige Richter über die eigene Ehre. Entscheidend für das Ehrempfinden ist die Bewertung durch die Gesellschaft, der der Handelnde angehört. Somit hat Ehre stets mit Demonstration, Wettbewerb und Reputation zu tun (Giordano, 1994: 173f.). Eine verletzte Ehre lässt sich nicht durch die Bestrafung des Täters seitens der Allgemeinheit wieder herstellen, sondern nur durch Eigeninitiative. Erst dadurch vermochte der betroffene Haushalt unter Beweis zu stellen, dass er in der Lage war, das an ihm verübte Vergehen zu tilgen. War er dazu nicht in der Lage, so galt der Haushalt als schwach, unfähig und letztlich angreifbar. Diese Auffassung orientierte sich nach streng patriarchalen Denkschemata. Werte wie Mut, Tapferkeit, aber auch Schlauheit und taktisches Kalkül waren genuin männlich konnotiert. Die Orientierung an diesen ehrbesetzten Werten bestimmte letztlich die Position, die man innerhalb der Gesellschaft einnahm.

Das handelnde Individuum kann nicht losgelöst vom Haushalt, dem es angehörte, betrachtet werden. Innerhalb der Gesellschaft galt der Haushalt als eine korporative Einheit, die kollektiv für das Handeln der Mitglieder haftete. Die Ordnung innerhalb des Haushaltes war streng hierarchisch. An der Spitze stand der Haushaltsvorstand (*zoti i shtëpis*), dem weitreichende Rechte über die Mitglieder des Haushaltes zustanden. Die Beziehungen unter der agnatischen Verwandtschaftsgruppe waren dauerhaft und solidarisch. Solidarität und Loyalität zählten zu den am höchsten bewerteten Gütern (Campbell, 1964: 263–268; Schiffauer, 1983: 65–67).

Die Ausführungen machen deutlich, welch weitreichende rechtliche Kompetenzen an die Haushalte gebunden waren und über welche Möglichkeiten die Gremien des Stammes verfügten, eine aus den Fugen geratene Ordnung wieder herzustellen. Deutlich wird auch, worin sich das gewohnheitsrechtliche Ordnungssystem von einer staatlichen Rechtsordnung unterschied. Es lassen sich jedoch auch die Schwierigkeiten erkennen, mit denen die modernen Staaten zu kämpfen hatten, um ihren Anspruch auf Rechtshoheit durchzusetzen.

Im konkreten albanischen Beispiel erfolgte dieser Prozess im Wesentlichen erst nach der kommunistischen Machtübernahme. Die Zerschlagung der Stammesstrukturen, die Zurückdrängung des Gewohnheitsrechtes und die Durchsetzung des staatlichen Rechts waren von Zwangsmaßnahmen und Gewalt begleitet. Das Regime unternahm große Anstrengungen, die verkehrsfeindlichen Regionen des gebirgigen Nordens infrastrukturell zu erschließen und staatliche Institutionen zu etablieren. In den Stammesgebieten wurden Verwaltungszentren errichtet, von wo aus die sozialen und ökonomischen Reformen durchgesetzt wurden. Die kollektivierte Landwirtschaft löste die auf Haushaltsbasis operierenden Betriebe ab. Die Schulpflicht sollte den eklatanten Analphabetismus beseitigen und den Kindern beiderlei Geschlechts gleichberechtigte Bildungschancen eröffnen. Frauen und Männer wurden zu Lohnarbeitern in einem arbeitsteiligen System, das zu einer Vernetzung der vormals segmentierten Einheiten beitrug. Funktionen, die bis in die kommunistische Zeit an die Haushalte gebunden waren, wurden auf staatliche Einrichtungen übertragen.

Die Durchsetzung der Reformen, die die gesellschaftlichen Strukturen grundlegend transformierten, war von einem enormen Tempo gekennzeichnet. In den siebziger Jahren kam dieser Reformprozess ins Stocken. Insgesamt hatte das Land mit massiven wirtschaftlichen Problemen zu kämpfen, die eine weiterführende Reformpolitik vereitelten. Infolge der zunehmenden Isolation, in die sich die politische Führung manövrierte, setzte ein schleichender Niedergang auf allen Ebenen der neuen ökonomischen und sozialen Ordnung ein. 1992, als es schließlich definitiv zur politischen Wende kam, waren von den modernisierten Strukturen nur noch Ruinen übrig, die in wesentlich rascherem Tempo in sich zusammenfielen, als ihr Aufbau gedauert hatte.

Den massiven sozialen und ökonomischen Problemen, die sich infolge der politischen Wende ergaben, standen keinerlei regulierende Instanzen mehr gegenüber. Die albanischen Zeitungen berichteten bereits kurz nach der Wende vom Wiederaufleben der Blutrache und von einer Renaissance des Gewohnheitsrechtes. Die rigide kommunistische Zwangsordnung wurde von Rechtsanarchie und Chaos abgelöst. Die traditionellen Organe der Stammesordnung waren entmachtet und beseitigt worden, und nur in einigen entlegenen Bergtälern konnten sich Rudimente erhalten, die reaktiviert wurden, um Nutzungsrechte von Wasser und Weide festzulegen und Streitigkeiten über die Besitzaufteilung im Zuge der Reprivatisierung beizulegen. Ihr Einfluss blieb insgesamt marginal.

Rudimentär war auch das Wissen um das Gewohnheitsrecht, das nur noch die Alten kannten, die jedoch im Zuge der sozialistischen Reformen viel an Ansehen und Einfluss eingebüßt hatten. Die Prinzipien der Ehre sowie die Erinnerung an ungelöste Konflikte, die in die vorkommunistische Zeit zurückreichten, konnten sich dagegen leichter erhalten. Die meisten Fälle von Blutrache hatten jedoch ihre Wurzeln in der jüngsten Vergangenheit, und sie waren zumeist die Folge von Auseinandersetzungen um die knappen Ressourcen angesichts der großen Armut, die der Kommunismus hinterlassen hatte. Der

Kanun hat seine ordnende Funktion verloren, die Möglichkeiten der Regulierung und Schlichtung von Konflikten sind ausgesprochen begrenzt, und vormalige Tabus existieren nicht mehr. Waren Frauen und Kinder traditionell von der Blutrache ausgenommen, gibt es heute zahlreiche Fälle, wo sie zu Opfern werden oder selbst zur Waffe greifen, um Rache zu nehmen. In einigen Teilen des gebirgigen Nordens ist die öffentliche Ordnung vollständig in die Hände von Banden übergegangen, die nach ihren eigenen Gesetzen agieren. Die trostlose ökonomische Lage, die tristen Zukunftsaussichten und die mangelnden Anstrengungen zur Wiederherstellung der staatlichen Autorität tragen wesentlich zu dieser Situation bei (Lawson; Saltmarshe, 2000; Pichler, 1995).

Ausblicke

Studien über das Gewohnheitsrecht im südöstlichen Europa eröffnen ein breites Spektrum an Themenfeldern, die für Wissenschafter und Wissenschafterinnen unterschiedlichster Provenienz von Interesse sein können. Aus rechtswissenschaftlicher, anthropologischer oder historischer Perspektive können Fragestellungen zum Gewohnheitsrecht gleichermaßen von Bedeutung sein. Der Forschungsgegenstand lädt insbesondere zu transdisziplinären Zugangsweisen und Methoden ein. Traditionell waren es vor allem Anthropologen und Anthropologinnen, die sich mit politischer Ordnung und Recht in schriftlosen Gesellschaften befassten. Von dieser Seite könnten auch die interessantesten Impulse und Anregungen im Zusammenhang mit der Analyse des Gewohnheitsrechtes kommen. Auch Rechtshistoriker und -historikerinnen, die eine diachrone Perspektive in ihrer Analyse bevorzugen und sich mit Fragen des Übergangs von egalitären zu komplexen Gesellschaftsformen befassen, finden Interesse am Gewohnheitsrecht in seinen unterschiedlichen Ausprägungen. Unter den Historikerinnen und Historikern sind es vor allem jene, die sich auf sozial- und kulturgeschichtliche Themenfelder einlassen und sich mit Fragen des Gewohnheitsrechtes befassen. Auch die Mikrohistorie kann von der Analyse des Gewohnheitsrechtes profitieren. Die Tatsache, dass sich Gewohnheitsrecht nicht losgelöst von der Gesellschaft, nicht als abgehobener Korpus an Regeln, präsentiert, sondern aufs Engste mit der Lebenspraxis der Menschen in Beziehung steht, ermöglicht weitreichende Einsichten. Für historisch-anthropologisch interessierte Forscherinnen und Forscher bietet das Gewohnheitsrecht somit ein exzellentes Forschungsfeld, das Einblick in soziale Mikrowelten ebenso wie in Makrostrukturen gewährt. Man erfährt über Formen der Eheschließung, über familiäre Beziehungen, hierarchische Ordnungen, die Rolle von Frauen, Männern und Alten, über die Beziehungen zwischen den Geschlechtern, zwischen Geschwistern und den Generationen. Religiöse Vorstellungen lassen sich ebenso erkunden wie Ehrkonzepte und Methoden der Konfliktaustragung. Weiters lassen sich Erbschaftspraktiken, Residenzregelungen und Patenschaftsbeziehungen sowie Allianzen, die über die Verwandtschaftsgruppe hinausreichen, rekonstruieren. Es gibt

also Einblick in einen weiten Mikrokosmos sozialer Beziehungen traditioneller Gesellschaften.

Nicht allein die sozialen Mikrowelten stehen somit im Visier der Forschung, auch Fragen über das Verhältnis zwischen lokaler Selbstverwaltung und regionaler Herrschaft lassen sich thematisieren. Eine der brennendsten Fragen ist jene nach der Etablierung von Herrschaftsstrukturen aus vormals egalitären sozialen Beziehungen heraus. Von großem Interesse und Aktualität ist auch die Analyse des Konkurrenzverhältnisses zwischen dem Gewaltmonopol des institutionellen Flächenstaates und dem Ehrkodex als Selbsthilfeinstitution. Die Frage, welche von einer gewohnheitsrechtlichen Praxis geprägten traditionellen Konzepte des Handelns in staatliche Institutionen Eingang gefunden haben und inwiefern jene modernisierten Einrichtungen von traditionellen Verhaltensweisen gekennzeichnet sind, wäre ein weiteres Forschungsfeld, zu dem die Analyse des Gewohnheitsrechtes einen Beitrag leisten könnte. Dazu zählt auch die Frage, wie sich verwandtschaftliche Loyalitäten und Bündnisbeziehungen auf politischer Ebene manifestieren. Gerade für die Untersuchung der kommunistischen und der postkommunistischen Periode wäre eine solche Zugangsweise von nicht unwesentlicher Relevanz.

Der Rechtsvergleich könnte die Fixierung der nationalen Historiografien und Ethnografien auf die ethnonationale Spezifik traditioneller Institutionen (des Rechts) infrage stellen. Interkulturell vergleichende Studien über den Zusammenhang von sozialer Organisation, Wirtschaftsweise und Recht in Gebirgsgesellschaften etwa haben ergeben, dass die Gemeinsamkeiten solcher Gesellschaften in vielen Bereichen wesentlich größer sind als die Unterschiede.

Literatur:

Adanir, Fikret: Tradition and Rural Change in Southeastern Europe During Ottoman Rule. In: Chirot, Daniel (Hg.): The Origins of Backwardness in Eastern Europe, Berkley 1989, 131–176.

Andreev, Mihail: Das bulgarische Gewohnheitsrecht in den letzten Jahrzehnten des Türkenjochs. In: Jahrbuch für Geschichte der UDSSR und der volksdemokratischen Länder Europas, 6/1962, 411–422.

Baxhaku, Fatos; Kaser, Karl (Hg.): Die Stammesgesellschaften Nordalbaniens. Berichte und Forschungen österreichischer Konsuln und Gelehrter (1861–1917), Wien-Köln-Weimar 1996.

Black, Donald; Mileski, Maureen (Hg.): The Social Organization of Law, New York-London 1973.

Boehm, Christopher: Blood Revenge. The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and other Tribal Societies, Pennsylvania 1984.

Boestfleisch, Hans-Michael: Modernisierungsprobleme und Entwicklungskrisen: Die Auseinandersetzungen um die Bürokratie in Serbien 1839–1858, Frankfurt/Main 1987.

Campbell, John K.: Honour, Family, and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community, Oxford 1964.

Durham, Mary Edith: High Albania, London 1909 (Reprint 1994).

Elsie, Robert (Hg.): Der Kanun: Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem so genannten Kanun des Lekë Dukagjinit, Peja 2001.

Georgiadou, Vassiliki: Griechenlands nicht-kapitalistische Entwicklungsaspekte im 19. Jahrhundert, Frankfurt/Main u. a. 1991.

Giordano, Christian: Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum: sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen? In: Vogt, Ludgera; Zingerle, Arnold (Hg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne, Frankfurt/Main 1994, 172–192.

Gluckman, Max: Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Oxford 1965.

Goody, Jack: Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft, Frankfurt/Main 1990.

Goody, Jack; Watt, Ian; Gough, Kathleen (Hg.): Entstehung und Folgen der Schriftkultur, Frankfurt/Main 1986.

Höpken, Wolfgang: Zentralstaat und kommunale Selbstverwaltung in Bulgarien 1880–1910. Zum Charakter eines „Modernisierungskonfliktes". In: Jahrbuch für Geschichte Osteuropas, 39/1991,2, 199–213.

Kaser, Karl: Hirten, Kämpfer, Stammeshelden. Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Patriarchats, Wien-Köln-Weimar 1992.

Kaser, Karl: Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur, Wien-Köln-Weimar 1995.

Lawson, Colin; Saltmarshe, Douglas: Security and Economic Transition: Evidence from North Albania. In: Europe-Asia Studies 52/2000/1, 133–148.

Matuz, Josef: Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt 1996.

McNeill, J. R.: The Mountains of the Mediterranean World. An Environmental History, Cambridge 1992.

Newman, Katherine S.: Law & Economic Organisation. A comparative study of preindustrial societies, Cambridge 1983.

Peristiani, John G: Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society, London 1965.

Petraq, Pepo: Materiale për historinë së Himarës në vitet 1785–1788. In: Studime Historike 1964,3, 127–144.

Pichler, Robert: Die Macht der Gewohnheit. Die Dukagjini-Stämme und ihr Gewohnheitsrecht. In: Kaser, Karl; Eberhart, Helmut (Hg.): Albanien. Stammesleben zwischen Tradition und Moderne, Wien-Köln-Weimar 1995, 65–84.

Radin, Paul: The World of Primitive Man, New York 1953.

Schiffauer, Werner: Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt, Frankfurt/Main 1983.

Shaw, Stanford J.: History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. I, Cambridge 1976.

Shaw, Stanford J.: Das osmanische Reich und die moderne Türkei. In: Grunebaum, Gustave Edmund von (Hg.): Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel, Frankfurt/Main 1984.

Sugar, Peter F.: Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1358–1804, Seattle-London 1977.

Sundhaussen, Holm: Institutionen und institutioneller Wandel in den Balkanländern aus historischer Perspektive. In: Papalakas, Johannes Chr. (Hg.): Institutionen und institutioneller Wandel in Südosteuropa, München 1994, 35–54.

Vivelo, Frank Robert: Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung, Stuttgart 1995.

Wesel, Uwe: Geschichte des Rechts, München 1997.

Karl Kaser

Politische Organisation und soziale Kontrolle

In der ersten Hälfte des Jahres 1997 kamen beunruhigende Nachrichten aus Albanien. Ausgelöst durch die kriminelle Vorgehensweise von so genannten Pyramidenfirmen, die noch dazu von der Regierung gedeckt wurden und durch die Tausende Menschen ihr gesamtes Hab und Gut verloren hatten, wandten sich die Staatsbürger gegen alle staatlichen Einrichtungen: Schulen und Hotels und andere Einrichtungen wurden zerstört, die Gefängnisse geöffnet; in den Kasernen wurden die Waffenlager geplündert; der albanische Staat drohte sich aufzulösen. Gefangene und Soldaten gingen nach Hause, und die Bevölkerung bewaffnete sich. Weite Teile im Süden des Landes erklärten sich für unabhängig; zwischen März und September des Jahres wurden offiziellen Angaben zufolge über tausend Morde begangen. Erst die Intervention des Auslandes konnte das schwankende albanische Staatsschiff wieder auf Kurs bringen.

Trotz des Umstandes, dass der albanische Staat und seine Institutionen sich vor den Augen der Weltöffentlichkeit beinahe aufgelöst hätten, könnte niemand behaupten, dass – auch in dieser Ausnahmesituation – nicht Formen strenger sozialer Kontrolle wirksam gewesen wären.

Albanien weist sicherlich die fragilste staatliche Struktur und möglicherweise die geringste Identifikation seiner Bewohnerschaft mit dem eigenen Staat – ein staatsbürgerliches Bewusstsein ist nur schwach ausgebildet – unter den Staaten des südöstlichen Europa auf. Die Transformationskrise hat jedoch gezeigt, dass die Problemlage in den meisten der Nachbarstaaten eine ähnliche ist. Die Fragen, die sich uns stellen, lauten daher: Erstens, welche dauerhaften Formen der politischen Organisation haben Reiche und Staaten im südöstlichen Europa seit dem frühen Mittelalter entwickelt – und was hat dies mit Phänomenen, wie etwa dem oben geschilderten, am Ende des 20. Jahrhunderts zu tun? Zweitens müssen wir uns fragen, wie diese mit bestimmten Formen der sozialen Kontrolle, die jede Gesellschaft entwickelt, in Zusammenhang steht.

Wenn wir von „politischer Organisation" sprechen, so meinen wir damit die Mittel, die eine Gesellschaft wählt, um einerseits eine innere Ordnung zu etablieren und aufrechtzuerhalten und um andererseits mit anderen Gesellschaften zu kommunizieren. Wir können grundsätzlich dezentrale Systeme (beispielsweise Stammesgesellschaften) und zentralisierte Formen (Staaten, Reiche) voneinander unterscheiden. Im südöstlichen Europa können wir beide dieser grundsätzlichen Formen studieren, da sie in Geschichte und Gegenwart zu beobachten sind: segmentierte Stammesgesellschaften ebenso wie zentralisierte Staaten und Reiche.

Die andere Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist, dass keine Form politischer Organisation ohne die Loyalität und Unterstützung jener, die regiert werden, funktionieren kann. In historischen Zeiten waren es vielfach die Kirchen, die zur Legitimierung der jeweiligen politischen Herrschaftsform aufgerufen waren; auf diese Weise konnte auch Loyalität entstehen. In dezentralen Systemen ist Loyalität zumeist über direkte soziale Kontrolle erzielbar, weil viele in die Entscheidungsfindungen eingebunden sind. Zentralisierte Systeme neigen eher zu Mitteln des Zwanges und zur Herstellung eines Machtmonopols.

Dieses Themenfeld der politischen Organisation und sozialen Kontrolle ist, von Teilbereichen abgesehen, sowohl von den Geschichtswissenschaften als auch von der Ethnologie/Anthropologie relativ unbearbeitet, vor allem in einer komparatistischen Perspektive. Vergleichsweise stark bearbeitet ist diese Thematik für die Zeit und das Territorium des Byzantinischen Reichs. Als Beispiel kann diesbezüglich der Beitrag von Patlagean im ersten Band der „Geschichte des privaten Lebens“ genannt werden. Für die Zeit des 19. und 20. Jahrhunderts steht die Problematik des Verhältnisses gewohnheitsrechtlicher Vorstellungen und der modernen staatlichen Gesetzgebung im Vordergrund des bisherigen wissenschaftlichen Interesses. Sei es Boehm mit seiner grundlegenden Studie über die Blutrache am Beispiel Montenegros, sei es Kaser mit seiner Arbeit „Hirten, Kämpfer, Stammeshelden“, in der das Problem von Staat und Stammesgesellschaft aufgegriffen wird, oder seien es die Beiträge von Andreev beziehungsweise Krstić, die sich mit dem Überlappen von Gewohnheitsrecht und modernen Rechtsvorstellungen in einzelnen Staaten des südöstlichen Europa befassen. Zu den zentralen Werken dieses Themenfeldes zählen schließlich die von Roth („Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne“) und Papelakas („Institutionen und institutioneller Wandel in Südosteuropa“) herausgegebenen Sammelwerke, die eine zentrale Problematik bearbeiten, nämlich jene des *institution building* in einem Kontext, in dem die persönlichen Sozialbeziehungen im Vergleich zu institutionalisierten eine starke Tradition aufweisen.

I. Grundlegende Formen politischer Organisation

Die Völker der eurasischen Steppen, die sich im südöstlichen Europa niederließen, hatten historisch bestimmte Formen politischer Organisation praktiziert oder erlebt. Es waren gewöhnlich weit ausgreifende Reiche, die sich, wie im Falle des Mongolenreichs, vom Pazifik bis in das östliche und südöstliche Europa erstrecken konnten. Es waren zugleich tributäre Systeme – Systeme, die weniger an einer starken Integration der Unterworfenen in die staatliche Verwaltung, sondern vor allem an Steuern und Abgaben interessiert waren. Dies liegt auch an dem zumeist großen Umfang dieser Reichsgebilde und daran, dass sie sehr rasch entstanden waren.

Die Frage von tributären und nichttributären Systemen steht auch in einem Zusam-

menhang mit der Frage von zentralistischem und dezentralem Aufbau der politischen Organisation. Die meisten dieser tributären Systeme waren zentralistisch organisiert. Daneben jedoch dürfen die Elemente, die auf dezentrale Systeme hinweisen, nicht übersehen werden; die Zuwanderer aus den Steppengebieten waren stammesmäßig strukturiert: sei es in geschlossenen Stammesverbänden oder in Teilen ehemaliger Stammesverbände. Es waren also beide Elemente vertreten, dezentrale wie auch zentralistische. Dies ist kein Widerspruch, denn die riesigen eurasischen Reiche waren auch deshalb vielfach wieder rasch zerfallen, weil nach kurzer Zeit die dezentralen Elemente über die zentralistischen obsiegten. Die Frage hinsichtlich der neuen Wohngebiete im südöstlichen Europa lautete: Welche Organisationsform würde sich unter den gegebenen neuen Bedingungen als günstiger und erfolgreicher erweisen?

Zentralistische Systeme

Im Unterschied zu dezentralen Systemen, deren Bevölkerungen gering und deren soziale Organisationen auf Verwandtschaft und Abstammung beruhen, werden die Anforderungen an das soziale Leben einer Gesellschaft durch das Ansteigen der Bevölkerung, durch die Durchsetzung elaborierter Technologien, durch die Spezialisierung der Arbeit und durch die Aufnahme von Handelsbeziehungen immer komplexer. In solchen Gesellschaften ergibt sich die Notwendigkeit einer Konzentration der politischen Autorität im Staat. Der Staat ist eine Form von politischer Organisation, die wir in Gesellschaften vorfinden, in denen Individuen auf einer regulierten Basis mit einer großen Zahl an Menschen von unterschiedlichen Interessen kommunizieren, die weder Verwandte noch Freunde sind.

Die Landnahme der ungarischen Stämme, die bereits unter einem gemeinsamen Großfürsten vereint waren, im südöstlichen Europa erinnert noch an die raschen Reichsbildungen der Steppe. Auch die auf Blutsverwandtschaft beruhende Stammesordnung war durch eine aristokratisch-feudale Organisation der Stämme ersetzt worden. Großfürst Stefan, der im Jahr 1000 die Königskrone aus der Hand des Papstes erhielt, zerschlug die ehemalige stammesterritoriale Organisation, indem er sie durch eine Grafschaftsgliederung (Komitate) ersetzte. Wo zuvor ein Stammesoberhaupt die Macht ausgeübt hatte, amtierte nun ein königlicher Beamter. 1 000 Jahre später besteht dieses stark zentralistische System – heute allerdings auf die Hauptstadt Budapest und seine demokratisch gewählten Institutionen ausgerichtet – noch immer. Die in sich geografisch nur wenig gegliederte Pannonische Ebene hat diese rasche Umsetzung des zentralistischen Prinzips sicher erleichtert.

Auch unter den einwandernden kroatischen Stämmen konnte sich das zentralistische Prinzip relativ rasch durchsetzen, wenngleich sich hier die geografischen Gegebenheiten möglicherweise hinderlich für eine raschere Umsetzung ausgewirkt haben. 626 waren sie-

ben oder acht kroatische Stämme in die dalmatinischen und slawonischen Gebiete eingewandert. Dalmatien wurde zum Zentrum der ethnischen und staatlichen Formierung. Auch hier bildete sich die Stammesführung in den ersten Jahrhunderten nach der Ansiedlung in eine aristokratische Führungsschicht um, aus deren Mitte um 800 – also knapp zwei Jahrhunderte nach der Ansiedlung – erstmals ein Fürst gewählt wurde. Damit und mit der späteren Wahl eines kroatischen Königs (925) hatte auch in der kroatischen Gesellschaft das zentralistische Prinzip der politischen Organisation die Oberhand erhalten.

Dieses Ziel war unter der alpenslawischen Bevölkerung schwieriger zu realisieren, da diese – auch bedingt durch die geografischen Gegebenheiten – in viele Stammes- und Teilstammesterritorien zersplittert war. Dennoch hatte sich gegen Ende des 7. Jahrhunderts – möglicherweise auch unter der Führung der kroatischen Stammesaristokratie – bereits ein relativ kompakter Stammesverband beziehungsweise ein Stammesfürstentum Karantanien mit eigenen Fürsten an der Spitze herauskristallisiert. Ende des 8. Jahrhunderts wurde dieses einem anderen zentralistischen Gebilde untergeordnet – dem Fränkischen Reich. Dieser Umstand führte jedoch auch zur raschen Beseitigung der Reste einer Stammesordnung.

Auch die turkotatarische Führungsschicht der Protobulgaren konnte sehr rasch die dezentrale Stammesgliederung der slawischen Bevölkerung durch eine zentralistische Ordnung überwölben. Dies wird umso deutlicher, wenn wir diese mit dem langwierigen serbischen mittelalterlichen Staatswerdungsprozess vergleichen. Die serbischen Stämme und Teilstämme nahmen ihre Wohnsitze auf der westlichen Balkanhalbinsel ein, die, bedingt durch ihre topografische Lage, die Herausbildung von relativ isolierten Siedlungszentren und regionalen politischen Zentren förderte. Vielleicht war dies mit ein Grund, weshalb die Entwicklung von der Stammesgesellschaft zum Staat, von einer dezentralen zu einer zentralistischen Organisation nicht so rasch vonstatten ging. Dieser Prozess dauerte schließlich ein halbes Jahrtausend, in dem sich zuerst flächenmäßig kleine Stammesstaaten herausbilden konnten: Zahumlije (an der unteren Neretva in der Herzegowina bis auf die Höhe von Dubrovnik), Duklja (im Bereich des heutigen Montenegro) oder Raška (im Landesinneren östlich davon und nördlich des Kosovo gelegen). Zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert wurden dann Versuche unternommen, diese Stammesstaaten unter einer gemeinsamen Führung zu einer umfangreicheren politischen Einheit zusammenzuschließen. Erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts gelang es, diese unter der Führung von Stefan Nemanja zu vereinigen. Damit begann der Aufstieg des mittelalterlichen serbischen Königreichs.

Dort also, wo die geografischen Bedingungen günstiger waren, gelang es den ehemaligen Steppenvölkern leichter und schneller, zu zentralistischen politischen Lösungen zu finden; wo sie ungünstiger waren – in den gebirgigen Gegenden vor allem –, dort verzögerte sich dieser Prozess erheblich.

Das byzantinische Vorbild eines zentralistischen Staatswesens war nicht unerheblich. Dieses stellte bis zum Ende des 12. Jahrhunderts eine sehr effiziente politische Struktur

dar, die erst allmählich durch äußere Feinde und einen sich beschleunigenden Feudalisierungsprozess destabilisiert wurde. Byzanz verfügte über eine lange Tradition stabiler Herrschaftsstrukturen, einen effizienten Beamtenapparat, eine Flotte, eine schlagkräftige Armee und vor allem über materielle Ressourcen, die ihresgleichen in Europa suchten. Das bulgarische, das serbische, in der Anfangsphase auch das ungarische mittelalterliche Reich orientierten sich an diesem erfolgreichen Vorbild und etablierten analoge Institutionen.

Das sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts auch über Europa erstreckende Osmanische Reich konnte am ehesten das Steppenerbe realisieren, indem es sich effizient genug zeigte, auch außerhalb der gewohnten Umgebung raumgewinnend über drei Kontinente zu expandieren. Allerdings hatte es im südöstlichen Europa dabei große Mühe. Zwischen dem ersten Übertritt über die Meeresengen von Gallipoli und dem ersten Angriff auf Wien verstrichen knapp zwei Jahrhunderte, während welcher die europäischen Gebiete mühsam Schritt für Schritt erobert und die Weltherrschaftspläne aufgegeben werden mussten. Auch das Osmanische Reich war eine sehr zentralistisch organisierte, lange Zeit effizient verwaltete politische Organisation mit einem Heer an Beamten und ausgeprägter Schriftlichkeit sowie einer Armee, der hinsichtlich Strategie und Kampfesweise lange wenig entgegenzusetzen war. Es gewährte keinerlei Selbstverwaltungsrechte auf einer territorialen Basis, sondern lediglich auf einer persönlichen, auf konfessioneller Zugehörigkeit basierenden Grundlage. Kurz nach der Eroberung von Konstantinopel (1453) wurden die nichtmuslimischen Bevölkerungen in solche Selbstverwaltungsorganisationen (*millet*) mit ihren jeweiligen religiösen Führern an der Spitze zusammengefasst. Die größte war die orthodoxe mit dem Patriarchen von Konstantinopel an der Spitze; sie wurde 1454 gegründet und verwaltete auch die (relativ geringe) katholische Bevölkerung mit. Daneben bestand ein armenisches und ein jüdisches *millet*. Jedes war für seine interne Organisation selbst zuständig. Sie hatten das Recht, Steuern einzuheben zu richten und das Leben ihrer Mitglieder so weit autonom zu organisieren, dass es zu keinen Konflikten mit den muslimischen Gesetzen kam.

Dieses System sollte auf den Prozess der Nationsbildung entscheidende Auswirkungen haben, da dieses dadurch stark von der religiösen Zugehörigkeit geprägt war. Seine Administration respektierte aber auch gewachsene historische Einheiten nicht, wie dies bei dem großen politischen Kontrahenten auf europäischem Boden, dem Habsburgerreich, der Fall war. Die administrativen Grenzen durchkreuzten diese Einheiten. Während auf habsburgischer Seite beispielsweise Tirol, die Steiermark oder Kärnten unter welcher Bezeichnung auch immer in die Reichsadministration integriert wurden und so letztlich die Grundlage für gegenwärtige föderative Lösungen abgeben, gibt es in den gegenwärtigen Staaten auf dem ehemaligen Territorium des Osmanischen Reichs – von Bosnien-Herzegowina, dem eine solche von außen aufgezwungen wurde, und der Republik Serbien-Montenegro abgesehen – keine föderativen Staatslösungen, sondern nur zentralistische.

Dezentrale Systeme

Abstammungsgesellschaften in Form der patrilinearen Abstammungsgruppe sind im südöstlichen Europa eine der historischen Formen, in denen sich dezentrale Systeme historisch manifestierten. In einer transkulturellen Perspektive ist solchen Systemen gemeinsam, dass sie keine überstammlichen politischen Zusammenschlüsse auf Dauer kennen. Verwandtschaft und Abstammung sind die zentralen Elemente der sozialen Organisation. Die Wirtschaft beruht gewöhnlich auf Subsistenz. Eine einzelne Führungspersönlichkeit hat nicht die Macht, der Gruppe Gesetze aufzuzwingen; derartig wichtige Entscheidungen werden in solchen *Face-to-face*-Gesellschaften quasi demokratisch und im Konsens aller erwachsenen Männer gefällt.

Die Durchsetzung zentralistischer staatlicher politischer Organisationsformen im südöstlichen Europa geschah nicht gleichzeitig, sondern in beträchtlichen zeitlichen Intervallen und Unterbrechungen. In den westlichen Gebirgsregionen der Balkanhalbinsel etwa war dieser Prozess im späten Mittelalter voll im Gange. Seit dem 14./15. Jahrhundert ist sowohl für die montenegrinischen wie auch die nordalbanischen Gebiete ein Territorialisierungsprozess der Stämme zu beobachten. Dieser war dadurch charakterisiert, dass die Stammesbewohner und Stammesbewohnerinnen sich in den Winterweidegebieten, das heißt in den Ebenen, Küsten und Tälern, niederließen und dort permanente Dörfer, die kultivierbare Böden, Wiesen und Weiden umfassten, errichteten. Die dörfliche Gemeinschaft beziehungsweise die Integration in eine feudale Ordnung begann die sozialen Bande der Stammesgesellschaft aufzuweichen. Im Verlauf dieses Prozesses setzten allerdings die osmanischen Eroberungen ein; sie unterbrachen diese Entwicklung nicht nur, sondern revidierten sie indirekt sogar weitgehend, da die Menschen ihre permanenten Siedlungen verließen und sich wieder in die schwer zugänglichen Gebirgszonen zurückzogen.

Auf diese Weise kam es in den montenegrinischen und nordalbanischen Gebieten zur Revitalisierung der Stammesorganisation und zu dezentralen politischen Systemen. Diese Stammesgesellschaft weist die eingangs genannten Eigenschaften auf. Sie kennt zwar in Form des Osmanischen Reichs einen überstammlichen Verwaltungsrahmen; dieser integrierte sie jedoch nur lose in die Verwaltungsstruktur und brachte seine zentralistischen Interessen nur sehr peripher zur Geltung.

II. Formen feudalstaatlicher Organisation

Die jeweils unterschiedliche feudale Ordnung im Habsburgischen und im Osmanischen Reich, die in den habsburgischen Bereichen 1848 formell aufgehoben wurde und sich in den osmanischen Gebieten bis zum beginnenden 20. Jahrhundert halten konnte, spielte für das Funktionieren des sozialen Lebens eine große Rolle. Speziell im Osmanischen

Reich war der Urbanisierungsgrad vergleichsweise gering; deutlich mehr als 80 Prozent der Bevölkerung waren im Bereich der agrarischen Produktion tätig.

Die Unterschiede zwischen tributären Systemen und dem Grundherrschaftssystem

Die Agrarverhältnisse im Habsburgischen Reich waren vom Grundherrschaftssystem geprägt, das eine starke Kontrolle der Untertanen durch die Grundherren ermöglichte. Das Osmanische Reich hingegen etablierte eine Agrarordnung, die tributär orientiert war. Wenn wir diese Unterschiede analysieren wollen, so müssen wir zwei Betrachtungsebenen voneinander unterscheiden. Die feudalstaatlichen Ordnungen West- und Zentraleuropas waren vom Lehnswesen geprägt. Die Belehnung mit Grund und Boden beziehungsweise die Unterwerfung von freien Bauern unter die Macht eines Lehnsherrn schuf bekanntlich im frühen Mittelalter im Prinzip ein reziprokes System von gegenseitigen Verpflichtungen: Schutz und Schirm auf der einen, Treue und Heeresfolge gegenüber dem Herrn auf der anderen Seite. Allein dadurch wurden einfache, aber stabile hierarchische Ordnungen gegenseitiger Verpflichtung geschaffen. Dies wurde durch Formen der geistigen Verwandtschaft, vor allem der Taufpatenschaft, ergänzt, sodass sich ein dichtes Netzwerk an Patenschaften etablieren konnte. Dadurch dass sich Lehnswesen und das System geistiger Patenschaften ergänzten, setzte sich im Bereich der Westkirche immer stärker die Tendenz durch, die Paten aus dem Kreis der Heirats- und Blutsverwandten zu wählen, während sie in der Ostkirche außerhalb der Verwandtschaftsgruppe gewählt wurden (oder gewählt werden mussten) – in der Absicht, die Solidaritätsgruppe zu erweitern. Das westliche Lehnswesen ließ eine Vielzahl an Möglichkeiten der horizontalen und vertikalen Bindung zu. Vor allem boten diese im Rahmen des Lehnswesens ausgebildeten herrschaftlichen und genossenschaftlichen Gruppen neue Sicherheiten, durch welche die Notwendigkeit der Allianzbildung durch Patenschaft entlastet wurde. Gleichzeitig diente die Möglichkeit der Etablierung geistiger Verwandtschaft dazu, innerhalb der Bluts- und Heiratsverwandtschaft bestimmte Beziehungen zu verstärken. So konnte ein homogenes und dichtes Netz an Sicherheiten und Solidaritätseffekten geschaffen werden. Ein zweites wichtiges Ergebnis war, dass übergeordnete soziale und sich daraus auch entwickelnde politische Organisationsformen durch ihre Schutzfunktion von den Betroffenen nicht von vornherein als feindlich eingestuft wurden.

In Gebieten mit vorherrschend tributären Systemen lässt sich eine Tendenz zum Aufbau von solidarischen Netzwerken über die engere Verwandtschaftsgruppe, zur Abneigung gegen übergeordnete politische und staatliche Institutionen sowie zur Ausbildung von Paten-Klientel-Beziehungen zur Kompensation des nur mangelhaft befriedigten Schutzbedürfnisses registrieren. Patenschaftsbeziehungen boten in weiten Teilen des südöstlichen Europa vielfach die einzige Möglichkeit, die Kluft zwischen einzelnen Ver-

wandtschaftsgruppen oder die Gräben, die Blutrachekonflikte zwischen ihnen gerissen hatten, zu überbrücken.

Die zweite Ebene betrifft die Macht und Kontrollmöglichkeiten der Feudalherren über ihre Untertanen. Im Verbreitungsbereich des Grundherrschaftssystems hatten die Feudalherren starke organisatorisch-administrative Kontrolle über die wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhänge sowie über Land- und Siedlungsrechte auf den Grundherrschaften. Im hohen und späten Mittelalter konnten zu den Herrschaftsgewalten bereits das Grundeigentum, die Gerichtsbarkeit, die Immunität, Vogtei- und Bannrechte sowie die Abgabenfreiheit gehören. Dazu konnte noch das Recht kommen, Befestigungen anzulegen, Burgen zu errichten, ein Aufgebot an waffenfähigen Männern auszuheben oder das Jagdrecht ausüben zu dürfen. Insgesamt führte dies zu einer bedeutenden Machtstellung der „Herren" über ihre Grundherrschaften und Untertanen, die von den Feudalherren weder im Mittelmeerbereich noch im südöstlichen oder östlichen Europa erlangt wurde. Das bedeutet, dass tributäre Systeme den bäuerlichen Untertanen zwar wesentlich mehr an Möglichkeiten der Gestaltung des sozialen Lebens eröffneten als dies im Grundherrschaftsbereich der Fall war, dass aber das Schutzbedürfnis der bäuerlichen Bevölkerung unbefriedigt blieb. So etwa konnte die traditionelle Form des gleichberechtigten Männererbes, das die ehemaligen Steppenbewohner mit in das östliche und südöstliche Europa gebracht hatten, bis in das 20. Jahrhundert praktiziert werden, ohne dass die Feudalherren nachhaltig dagegen interveniert hätten, während in West- und Zentraleuropa die Grundherren das ihnen genehmere Einzelerbe weitgehend durchdrücken konnten.

Das Grundherrschaftssystem war durch Ostkolonisation und Landesausbau weit in den europäischen Osten verbreitet worden. Östlich und südlich seines Verbreitungsgebiets herrschten tributäre Agrarsysteme vor. Die Übergangszone deckt sich in etwa mit der im Kapitel „Familie und Geschlechterbeziehungen" konstatierten Übergangszone zwischen unterschiedlichen europäischen Heirats- und Erbrechtsmustern: während die slowenischen Gebiete – abgesehen von den istrianischen Küstengebieten – noch zum Verbreitungsbereich der Grundherrschaft zu zählen sind, ist dies im ungarischen Bereich nur teilweise der Fall; südöstlich davon haben wir es – deutsche Siedlungsgebiete ausgenommen – mit tributären Systemen zu tun.

III. Der moderne Nationalstaat und sein Problem mit den Institutionen sowie Bürgern und Bürgerinnen

Im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts entstanden aus den ehemaligen Territorien des Osmanischen und Habsburgischen Reichs die gegenwärtigen Nationalstaaten. Deren Institutionen hatten in den ehemals habsburgischen Gebieten wenig Probleme, von ihren Bürgern und Bürgerinnen akzeptiert zu werden. Dies ist teilweise auf das oben

skizzierte Grundherrschafts- und Untertanensystem zurückzuführen. In den Staaten, die aus dem Osmanischen Reich entstanden, gab und gibt es jedoch dieses Akzeptanzproblem.

Der Staat und seine Institutionen

Wollte man die verschiedenen Leistungen zusammenfassen, die staatliche Institutionen für die Menschen erbringen müssten, so sollen sie die Bürgerinnen und Bürger etwa davon befreien, sich tagtäglich um die elementare Daseinsvorsorge kümmern zu müssen, die Abläufe des sozialen Lebens zu kanalisieren und dafür zu sorgen, dass wichtige Leistungen, wie etwa die Grundfunktionen des Wirtschaftens, der Politik, der Rechtsprechung oder der kulturellen Weiterbildung, kontinuierlich erbracht werden. Erst dies garantiert eine geordnete und strukturierte Gesellschaft.

Die Effizienz von bürokratischen Institutionen hängt auch davon ab, ob und wie weit diese von der Bevölkerung akzeptiert werden. In der Zeit der osmanischen Herrschaft war die nichtmuslimische Bevölkerung im Wesentlichen auf ihre elementaren, nichtbürokratischen Institutionen angewiesen gewesen: Stamm, Familie, Verwandtschaft und dazu noch die Kirche und in den Städten die Zünfte. Mit der Etablierung der Nationalstaaten und der Machtübernahme der nationalen Eliten, die in Richtung Westeuropa orientiert waren, wurden auch neue Institutionen nach westlichem Muster gegründet. Damit setzte ein langwieriger Prozess voller Konflikte und Widersprüche ein, denn die Bevölkerungen hatten zwar gegen die osmanische Herrschaft zu den Waffen gegriffen, aber nicht mit dem Ziel, mit modernen, ungeliebten Institutionen und Behörden konfrontiert zu sein. Die Schaffung der Institutionen erfolgte von oben; dies erweckte ebenso die Abwehr der Bevölkerung wie alle Maßnahmen, die auf die Durchsetzung des staatlichen Gewaltmonopols hinausliefen.

Ablehnung der und Widerstand gegen die rasch entstehenden staatlichen Institutionen, die von der Bevölkerung in vergangenen Zeiten immer nur von ihrer negativen Seite her kennen gelernt worden waren, führten zur Ineffizienz der Bürokratie. Dazu kam, dass einerseits viele Menschen in den Staatsdienst drängten und andererseits Politiker die Institutionen großzügig mit „ihren" Getreuen versorgten, um sich Macht und Einfluss zu sichern. Institutionen und Behörden verkamen so zu Selbstbedienungsläden für die Patrone und ihr Klientel. Zu den Spezifika des Institutionalisierungsprozesses im südöstlichen Europa gehörte auch die Geschwindigkeit, mit der dieser Prozess durchgesetzt wurde, aber auch, dass man von den aus dem Westen übernommenen Behördenstrukturen sich auch das Funktionieren unter gänzlich unterschiedlichen kulturellen Ausgangspositionen erwartete. Die institutionelle Veränderung eilte der Wandlungsfähigkeit der Kulturen und Mentalitäten voraus.

Diese Institutionen blieben auch auf das Engste mit dem Staat verflochten; eine Au-

tonomie der Behörden gegenüber dem Staat konnte sich unter diesen Bedingungen nicht entfalten. Allzu leicht wurden die Institutionen auch durch die sich verändernden Regierungen für ihre Zwecke in Anspruch genommen.

Staat und Zivilgesellschaft

Es war nur eine natürliche Folge, dass auf diese Weise die Normen des westlichen bürgerlichen Staats und der Zivilgesellschaft fremd bleiben mussten. Die bäuerliche Bevölkerung lehnte diesen Staat, seine Behörden und die neuen „Herren" ab. Wenngleich sie in Griechenland oder Bulgarien – zwar nur die männliche Bevölkerung – bereits im 19. Jahrhundert das Stimmrecht erhielt, so war sie doch nicht in die politischen Prozesse eingebunden. Zwar immer wieder als das Herz der Nation akklamiert, blieb sie Werkzeug der Politik. Ihre Reaktion war die Abkehr vom bürgerlichen Staat und seinen Werten.

Aber auch die soziale Elite war nur bedingt eine Vorkämpferin für eine Zivilgesellschaft. In den meisten Staaten war sie in eine traditionalistische und eine modernistische Richtung gespalten. Diese Spaltung konnte bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts überwunden werden. Vor diesem Hintergrund ist es auch nicht verwunderlich, dass die meisten südosteuropäischen Gesellschaften in der Zwischenkriegszeit in den Strudel der europäischen Tendenz zur Ausbildung diktatorischer Systeme gerieten. Diese wandten sich einerseits gegen die negativen Auswirkungen der Moderne und appellierten auf der anderen Seite an die traditionalistischen Werte und Ideologien.

Die politischen Parteien

Die im Verlauf des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstehenden politischen Parteien waren in den meisten Fällen ebenso Institutionen, die nicht zur Stärkung der Zivilgesellschaft beitrugen. Sobald eine politische Gruppierung die Macht erobert hatte, versuchte sie, den Staat und seine Institutionen zu usurpieren. Die Parteiensysteme, der Parlamentarismus und die politischen Konfliktregelungsstrategien wurden in ihrer Theorie zwar vom Westen übernommen, machten aber in der Praxis gravierende Anpassungen an die herrschenden Verhältnisse, die sie selber auch mitdefinierten, durch.

Trotz der vielen bestehenden Parteien lässt sich kein wirklicher politischer Pluralismus feststellen. Die meisten Parteien sammelten sich um einflussreiche Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, die ihre politische Tätigkeit in erster Linie für die Förderung ihrer politischen Interessen benutzten. Fraktionierungen, Auflösung und Neugründung von Parteien standen auf der Tagesordnung; Weltanschauungsparteien, die auch über den Tod ihres Führers hinaus Bestand gehabt hätten, waren eine Seltenheit. Nepotismus

und die Manipulation von Wahlen dienten als Mittel der Machtsicherung. Diese Strategien der Macht sind auch nach der Transformation der politischen Systeme nach 1989 nicht aus dem politischen Alltag verschwunden.

IV. Macht und Machterhalt

Die Methoden der Macht und Machterhaltung waren in früheren Jahrhunderten zwar andere als die heutigen, doch völlig unterschiedlich auch wieder nicht. Die Durchsetzung eines Machtmonopols – egal ob dieses demokratisch legitimiert oder sich in der Hand einer einzigen Institution oder Person befindet – ist überall und jederzeit die Grundlage zentralistischer politischer Organisationsformen. Dies drückt sich in einem zu treuen Diensten verpflichteten Heer, in Sicherheitsdiensten und loyalen Beamtenapparaten aus. Der größte Unterschied zu früheren Jahrhunderten war erstens wohl der, dass man es damals mit Chanen, Sultanen, Kaisern und Königen zu tun hatte, und zweitens, dass die Symbole der Macht unterschiedliche waren. Zwei Beispiele sollen Parallelen und Unterschiede verdeutlichen: das byzantinische Kaisertum und das osmanische Sultanat.

Die byzantinischen Kaiser setzten als ideologische Machtgrundlage auf die Kontinuität des Römischen Reichs. Sie nannten ihr Reich daher auch Römisches Reich und sich selbst „Kaiser der Römer“. Auch die Idee, dass der Kaiser gottesgleich sei, reicht in die römische Spätantike zurück. Dadurch war sein Handeln jeglicher menschlicher Wertung enthoben, es konnte nur mehr durch ihn selbst bewertet werden. Dies drückt sich symbolisch etwa dadurch aus, dass sich der Untertan dem Gottkaiser und in späteren christlichen Zeiten dem „Kaiser von Gottes Gnaden“ nicht normal nähern konnte, sondern er hatte sich auf den Boden zu werfen und ihm die Füße zu küssen. Der Kaiser sprach auch nicht selbst mit ihm, sondern durch seinen Sprecher. Fremde und Gesandte anderer Staaten und Reiche durften sich ihm in halb kniender Stellung nähern. Die Senatoren des Reichs genossen das Privileg, dass sie zur Begrüßung die rechte Brust des Kaisers küssen durften und er den Kuss auf die Stirn des Senators erwiderte. Familie und Haushalt des Kaisers wurden vergöttlicht; Widersetzlichkeiten gegen ihn und seine Familie galten als Gotteslästerung, die dementsprechend bestraft wurde.

Aufbauend auf dieser Grundlage konnten sich die byzantinischen Kaiser – im Unterschied zu den fränkischen und späteren Kaisern des Westens – die kirchliche Hierarchie unterordnen. Nach dem Bilderstreit im 8. und beginnenden 9. Jahrhundert traten sie als „Christós“ oder als „Gesalbte des Herrn“ auf. Als solcher hatten sie das Recht, die Grenzen der Bistümer und Patriarchate festzulegen; sie waren für die Ausbreitung der Religion verantwortlich (Kyrill und Method waren vom Kaiser 862 mit der so genannten „Slawenmission“ beauftragt worden). Sie waren es auch, die den Patriarchen von Konstantinopel, wann immer es ihnen genehm war, ernannten; die Metropoliten selbstver-

ständlich ebenfalls. Auch das Recht auf deren Absetzung hatten sie. Die Kaiser ergriffen in theologischen Fragen die Initiative, und sie waren es auch, die Synoden einberiefen; sie hatten deren Vorsitz inne und setzten ihre Unterschrift unter ihre Beschlüsse. Diesen sakralen Absolutismus übernahmen die anderen orthodoxen Staaten ebenfalls. Der russische Zar Peter der Große (1682–1724) regierte selbst zwei Jahrzehnte ohne jeden Patriarchen.

Die Kaiserkrönung war lediglich ein formeller Akt, die keine Einschränkung seiner Macht bedeutete; seine Regierungszeit wurde auch mit dem Tag der Ausrufung zum Kaiser gezählt. Im Normalfall erfolgte die Krönung durch den Vorgänger, der häufig auch zugleich der Vater war. Formell wurde der Vater durch den (machtlosen) Senat gebeten, seinen Sohn zum Nachfolger zu küren; diese Bitte wurde üblicherweise vom kaiserlichen Vater angeregt. Zur Krönungszeremonie gehörte normalerweise auch die Akklamation durch das Volk und das Militär, die etwa im Hippodrom oder einem anderen Ort stattfand.

Was geschah jedoch, wenn der neue Kaiser nicht von seinem Vorgänger im Amt eingesetzt wurde? War eine in der Öffentlichkeit angesehene Kaiserin (Gattin des verstorbenen Kaisers) vorhanden, dann konnte sie den Nachfolger bestimmen. War dies nicht der Fall, dann musste er durch die formelle Akklamation durch Senat, Volk und Militär ausgerufen und vom Patriarchen gekrönt werden. Eine reale Wahlmöglichkeit hatte der Senat nicht; er wurde zu seinem Wahlvorschlag aufgrund der entsprechenden Machtkonstellation gezwungen. Das Volk war bei der Kür zweifellos der unwichtigste Faktor. Es war für die Bejubelung des Auserwählten zuständig; an der Auswahl war es nicht beteiligt. Die Armee war die eigentliche Kaisermacherin, denn sie repräsentierte die reale Macht. Jeder erfolgreiche Usurpator kam aus der Armee. In den frühen Kaiserkrönungen wurde der Kaiser auch noch formell durch ranghöchste Offiziere auf das Schild gehoben.

Ein Kaiser konnte zwar ernannt und gekrönt werden, er konnte allerdings auf rechtlicher Basis kaum seines Amtes enthoben werden. Die einzige Verfehlung, die theoretisch für eine Absetzung ausreichend gewesen wäre, waren Zuwiderhandlungen gegen seinen göttlichen Auftrag. Dies war aber äußerst schwierig, zumal er der einzige war, der diesen Auftrag zu formulieren in der Lage war. So war die Absetzung eine reine Machtfrage. Der entscheidende Punkt war, ob es gelang, einen Kaiser zu stürzen. Gelang dies, so war es Zeichen genug, dass die Absetzung in göttlichem Auftrag erfolgte. Gelang der Sturz nicht, so war der Versuch Hochverrat und wurde entsprechend geahndet.

Zu den Insignien der Macht zählte zuallererst die Krone – seit dem 7. Jahrhundert eine massive Goldkrone –, die – persischen Ursprungs – ein Symbol der Sonne war. Im Vergleich dazu trug Karl der Große noch das Kamelaukion, die mit Juwelen besetzte Kappe; erst durch die Heirat Ottos II. mit der byzantinischen Kaisertochter Theophano und den dadurch stärker werdenden byzantinischen Einfluss wurde die Goldkrone üblicher. Weitere Herrschersymbole waren ursprünglich die Sonne, der Mond und die

Erdkugel, die die Weltherrschaft symbolisierten; durch die Christianisierung traten diese jedoch in den Hintergrund und wurden durch die Pergamentrolle (Symbol der Rechtgläubigkeit) und den Beutel mit Staub (Symbol der Vergänglichkeit) ersetzt.

Auch in islamischen Gesellschaften beruhte die Legitimation der Macht auf religiösen Grundlagen. Mit dieser Feststellung endet die Aufzählung von Parallelitäten jedoch bereits. Das christliche Gottesgnadentum wirkte sich nicht dahingehend aus, dass das Kirchenrecht die einzige Rechtsquelle gewesen wäre, wie sie in islamischen Gesellschaften die Scharia sein konnte und teilweise noch ist.

Die Scharia als Rechts- und Staatsgrundlage und ein Sultan, der seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts auch Kalif war, also Vertreter des Propheten auf Erden (der Anspruch auf das Kalifat kann nur erhoben werden, wenn die drei heiligen Stätten Jerusalem, Mekka und Medina unter einer politischen Herrschaft vereint sind), waren zwei Elemente, die auf eine starke Verschränkung von weltlicher und religiöser Herrschaft im Osmanischen Reich hinweisen. Die Selbstbezeichnungen, die Insignien und Zeremonien ihrer Herrschaft zeigen, dass sich die Sultane als Inhaber heiliger Macht und als Verteidiger des Islam verstanden.

Als Stellvertreter Gottes auf Erden war der Kalif auf der Grundlage der Scharia unbeschränkter Herr über Leben und Tod sowie über das Eigentum seiner Untertanen; er strafte und verzieh. Dies bildete etwa die rechtliche Grundlage für den Usus, bei einem Thronwechsel die nicht für die Nachfolge ausersehenen Prinzen beziehungsweise nächsten männlichen Verwandten zu töten, um ohne Rivalen die Macht antreten zu können. Nach alttürkischer Tradition stand es nur Gott zu, einen neuen Herrscher zu bestimmen, der daher nicht unbedingt aus der Familie des Vorgängers stammen musste. Die Machtübernahme unter den ersten osmanischen Sultanen war auch mit Zufall verbunden, denn eine offizielle Designation eines Nachfolgers gab es nicht; es kam darauf an, welcher der Söhne als erster in der Hauptstadt eintraf. Sultan Mehmet II., der Eroberer von Konstantinopel, schrieb die Erbfolge innerhalb der eigenen Familie zwingend vor, wobei prinzipiell alle Söhne die Anwartschaft auf die Nachfolge besaßen, allerdings erließ er das Gesetz: „Wem immer von meinen Söhnen die Sultansherrschaft zufällt, dem geziemt es, im Interesse der Ordnung der Welt seine Brüder zu töten." Bei dieser Regelung blieb es allerdings nur bis in das 17. Jahrhundert, zumal dieser Usus grauenvolle Ergebnisse zeitigte: Beim Tod Sultan Murad III. (1595), der insgesamt 102 Kinder hatte, wurden nicht nur 19 seiner Söhne ermordet, sondern auch 80 von ihm geschwängerte Haremssklavinnen.

Von seiner allmächtigen Stellung wurde allerdings auch eine Schutzverpflichtung abgeleitet. Die Untertanen, die muslimischen wie nichtmuslimischen, wurden als *raya*, also als Herde begriffen, deren Leben, Eigentum, Traditionen und Rechtgläubigkeit der Sultan zu schützen hatte. Die Stellung als Kalif eröffnete dem Sultan auch die Möglichkeit, Rechtsgrundsätze für Fälle zu formulieren, die in der Scharia nicht vorgesehen waren.

Zu den Symbolen der Macht gehörte unter anderem auch der Harem. Dies beruht

auf dem Wort Mohammeds: „Der beste meiner Gemeinde ist der mit den meisten Frauen." Der riesige Harem, mit dem sich die osmanischen Sultane umgaben, schuf auch Machtprobleme; er konnte die Macht destabilisieren, denn die Haremsfrauen der Sultane setzten mitunter alles in Bewegung, damit ihr Sohn zum Nachfolger auserkoren und nicht getötet wurde, wenn es zum Thronwechsel kam.

Die Machtsymbole hatten auch mit der Steppenvergangenheit und der wichtigen Rolle des Pferdes zu tun. Rossschweife, aus den Haaren von Rappen gefertigt, gehörten zu den höchsten Ehrenbezeichnungen. Der Großwesir durfte sich mit fünf, der Sultan mit neun Rossschweifen schmücken.

Zur Ausübung der Macht gehörte auch die Verherrlichung des Sultans und seiner Taten durch Dichter, aber auch Freigebigkeit und Hulderweis. Die Freigebigkeit konnte sich etwa im Bau einer prachtvollen Moschee mit all den dazugehörigen Einrichtungen äußern. Die Huld konnte sich darin manifestieren, jemanden aus dem Nichts in die obersten Ränge der Macht und damit in die Möglichkeit der Machtteilhabe zu heben. Allein der Sultan hatte das Recht, Entscheidungen zu treffen. Dekrete waren immer so ausgestellt, als ob er selbst sie verfasst hätte. Er war der absolute Befehlshaber über die Armee, er wählte und ernannte alle höheren Funktionäre und Führer der *millets*.

Dem Machterhalt diente ein ausgedehnter Beamtenapparat und das Militär. Beide wurden lange Zeit hindurch mit Sklaven ergänzt. Nach altem türkischem Usus wurde ein Fünftel der Kriegsgefangenen versklavt, weil sie Widerstand geleistet hatten. Dieses Recht wurde auch auf die besiegte christliche Bevölkerung ausgeweitet. Jeder fünfte Sohn im Alter zwischen zehn und zwanzig Jahren konnte zwangsweise islamisiert und dem Heer zugeführt werden. Diese so genannte „Knabenlese" wurde zu den wichtigsten Säulen des Osmanischen Reichs. Etwa 90 Prozent der zwangsrekrutierten Christen kamen zur Armee, der Rest allerdings erhielt die bestmögliche Ausbildung und war für den Aufstieg in höchste Staatsämter vorgesehen. Bis weit in das 16. Jahrhundert gab es keinen höheren Beamten oder Feldherrn, der nicht aus der Knabenlese stammte.

Die praktischen Möglichkeiten der Machtausübung waren allerdings auch eingeschränkt. Bedeutende Aspekte des Lebens im Osmanischen Reich wurden in autonome Verwaltung übergeben: nicht nur an die *millets*, sondern auch an Zünfte, religiöse Vereinigungen und andere Gruppen, die eine korporative Substruktur der osmanischen Gesellschaft darstellten. Selbst innerhalb der herrschenden Klasse, deren Strukturen äußerst komplex waren, war es für einen Herrscher – so groß auch seine autokratische Machtfülle theoretisch sein mochte – unmöglich, jedes Detail zu erfassen und so den Beamtenapparat vollständig nach seinem Willen zu gestalten. Es war daher vielmehr die symbolische Ebene der Macht als die reale Macht selbst, die den Zusammenhalt der osmanischen Gesellschaft sicherstellte. Eine weitere Einschränkung der Sultansmacht war, dass das Osmanische Reich, gemessen an den jeweils historischen Maßstäben, ein Rechtsstaat war. Es herrschte eine festgeschriebene religiös fundierte Ordnung, der sich auch der Sultan zu unterwerfen hatte.

Im Rahmen des Osmanischen Reichs war bis 1908, dem Jahr der so genannten „Jungtürkischen Revolution", eine politische Partizipation – etwa in Form der Beteiligung an Wahlen – nicht möglich. Es ist nicht verwunderlich, dass die Identifikation mit dem Nationalstaat und seinen Institutionen dort am wenigsten ausgeprägt ist, wo die osmanische Herrschaft am längsten währte, nämlich in Makedonien oder in Albanien. Zumindest in der mündlichen wie schriftlichen Tradition wird heutzutage diese Herrschaft negativ erachtet. Wie dem auch sei, eine innige Beziehung mit den osmanischen Behörden hat die albanische Bevölkerung wohl nicht entwickelt. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen wendete sich die Situation durch die Gründung eines eigenen albanischen Staats etwas in das Positive, wenngleich der Norden des Landes sich von diesem fern hielt. Was dann folgte, waren Jahre der italienischen und deutschen sowie seit Ende 1944 fünf Jahrzehnte einer brutalen kommunistischen Herrschaft. Über die mündliche Tradition einerseits und über die eigene Erfahrung andererseits haben also die Menschen vor allem negative Erfahrungen mit dem Staat und seinen Organen gemacht. Dass sie diesen, nach einer weiteren sehr negativen Erfahrung – Verlust von Hab und Gut –, ihrerseits nach Möglichkeit zu plündern suchten, ist also nicht gänzlich unverständlich und erklärt die zu Beginn dieses Beitrags getätigte Beobachtung.

V. Formen sozialer Kontrolle

Die Form der politischen Organisation hängt auch unmittelbar mit der Form der Gesellschaft und den in ihr entwickelten Formen der sozialen Kontrolle zusammen. Je nach dem Grad der Institutionalisierung der Sozialbeziehungen wird man paradigmenhaft zwischen Gesellschaften, in denen persönliche Sozialbeziehungen, und solchen, in denen die bürokratischen Sozialbeziehungen überwiegen, unterscheiden.

Persönliche Sozialbeziehungen

In dezentralen politischen Organisationsformen, wie wir sie in Form von Stammesgesellschaften bereits kennen gelernt haben, als auch in Gesellschaften, die auf gewohnheitsrechtlicher Grundlage basieren, herrschen persönliche Sozialbeziehungen vor, da keine Institutionen an die Stelle von persönlichen Regulativen getreten sind. Dies trifft mehr oder weniger auf die nichtmuslimische und zum Teil auch auf die muslimische Bevölkerung in der Zeit der osmanischen Herrschaft zu. Die Strafgesetze etwa des muslimischen Staats hatten nur dann für Nichtmuslime Bedeutung, wenn es zu Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen kam. Die christliche Bevölkerung, die ihre Gesetzgebung im Rahmen ihres *millet* autonom regelte, tradierte die spätmittelalterlichen Gesetze mündlich weiter, wobei es natürlich im Laufe der Jahrhunderte zu

dynamischen Anpassungen an sich verändernde Situationen kam. Zumeist war der Übergang zum Nationalstaat mit seinen neu etablierten Institutionen auch mit der Ablösung der Gewohnheitsrechte durch Gesetzbücher verbunden, die gewöhnlich aus dem Westen entlehnt wurden; dies war eine nicht immer erfreuliche Umstellung für die betroffene Bevölkerung.

In solchen Gesellschaften also wurde die soziale Kontrolle weniger von Amts wegen ausgeübt, sondern über die persönlichen Sozialbeziehungen und gegenseitige Kontrolle innerhalb der Gruppe. Hier wurde über Tratsch und Geklatsche, ausgesprochene oder angedeutete Kritik und die Angst vor übernatürlichen Kräften und vor der Macht der Ahnen effiziente soziale Kontrolle ausgeübt. Sanktionen in der Form von Bestrafungen waren nur in außergewöhnlichen Situationen notwendig und vorgesehen. In nordalbanischen Gewohnheitsrechten war eine der gängigsten Sanktionen das einfache Zwei-zu-eins, das primär im Falle von Diebstählen zur Anwendung kam: Fünf Schafe zu stehlen und dabei ertappt zu werden, bedeutete, zehn Schafe zurückgeben zu müssen. In schwerwiegenden Fällen war das Inbrandstecken des Wohnhauses eine weitere Sanktion. Strafverfolgung und -festsetzung war Angelegenheit der unmittelbaren Gemeinschaft, das heißt des Dorfes, der Stammesversammlung usw. An montenegrinischen oder nordalbanischen Stammesversammlungen nahmen alle erwachsenen Männer oder je ein männlicher Vertreter pro Haus teil. Über die Strafen oder Entscheidungen im Allgemeinen wurde so lange gerungen, bis ein Konsens darüber hergestellt war. Solche Maßnahmen waren lediglich vonnöten, wenn zwei oder mehr Haushalte einer Abstammungsgruppe involviert waren, bei Delikten jeglicher Art, die innerhalb eines Haushalts begangen wurden, wurde die Bestrafung vom Haushaltsvorstand (Hausgerichtsbarkeit) selbst vorgenommen.

Die Blutrache war in den dezentralen politischen Organisationsformen die drastischste Maßnahme, die ergriffen werden konnte; die Gemeinschaft war in dieses Geschehen voll involviert, handelte es sich doch um die Auseinandersetzung zwischen zwei nicht verwandten Abstammungsgruppen beziehungsweise Stämmen. Die Verpflichtung, Blutrache zu üben, war in Montenegro im 19. Jahrhundert und in den albanischen Stammesgebieten bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts weit verbreitet. Im Kosovo war sie auch in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg gängige Praxis, im gegenwärtigen Albanien wird sie wieder sporadisch praktiziert. Nach den ungeschriebenen Gesetzen war die Blutrache in bestimmten Situationen verpflichtend: nach einem Mord oder Totschlag, nach Ehrbeleidigung, bei der Entführung der Tochter und im Falle des Ehebruchs. Bei solchen Vergehen lastete der Druck der Gruppenöffentlichkeit schwer auf der betroffenen Familie. Wenn sie auch auf die Blutrache verzichten hätte wollen, sie konnte nicht, weil sie einerseits ihre Ehre wieder herzustellen gezwungen war und sie andererseits ihre Ehre bei Nichtausübung ein zweites Mal verloren hätte.

Insgesamt stand jedoch die Bestrafung nicht im Vordergrund der Gewohnheitsrechte, sondern es wurden grundsätzlich alle Sphären des Lebens von ihren Regelungen berührt. Außerdem standen – allerdings kommt dies in den im 20. Jahrhundert nieder-

geschriebenen Gewohnheitsrechten nicht explizit zum Ausdruck – positive Sanktionen im Vordergrund: Anerkennung, Ehre, Autorität und die Überantwortung von Führungspositionen waren die Möglichkeiten, die sich einer dezentralen Gesellschaft unter gewohnheitsrechtlichen Bedingungen boten.

Bürokratische Sozialbeziehungen

Mit der Gründung der modernen Nationalstaaten begann auch der Kampf gegen die traditionellen Gewohnheitsrechte, die nicht mehr zu den aus den Westen übernommenen Gesetzeswerken und Verfassungen passten und außerdem ein erhebliches Modernisierungshindernis darstellten. Die ehemals persönlichen Sozialbeziehungen wurden immer mehr durch bürokratische abgelöst. Die traditionellen gewohnheitsrechtlichen Konfliktregelungen im Rahmen des Stammes oder der Dorfgemeinschaft erwiesen sich immer mehr als für eine Anpassung an neu auftretende Konfliktmuster ungeeignet. Außerdem waren die Gewohnheitsrechte von Region zu Region unterschiedlich, eine Vereinheitlichung erwies sich als notwendig.

Der Übergang zur Etablierung der bürokratischen Sozialkontrolle erwies sich als langwierig und widerspruchsvoll, vor allem dann, wenn die bis dahin praktizierten Gewohnheitsrechte überhaupt nicht berücksichtigt wurden, wie dies etwa bei der Einführung des serbischen Allgemeinen Rechts (1844) war, das im Wesentlichen eine Übersetzung des österreichischen ABGB darstellte. Umsichtiger ging man in Griechenland vor, als die bayrische Beamtenregierung erst einmal die unterschiedlichen Gewohnheitsrechte erhob, bevor sie ihre neuen Gesetze erließ. Auch in Montenegro wurden vor der Einführung des Gesetzbuches von 1888 die Gewohnheitsrechte erhoben. In Bulgarien hatte man sich nach der Unabhängigkeit (1878) dazu entschlossen, den italienischen *Codice Civile* zu übernehmen, der natürlich nur schwer auf bulgarische Verhältnisse anzuwenden war. Die Folge war, dass die Gewohnheitsrechte im Bereich des Eherechts, des Sachen- und Obligationenrechts und des Erbrechts noch nach dem Zweiten Weltkrieg weiterwirkten.

Durch die Einführung der neuen Gesetze und die Schaffung neuer Institutionen gestalteten sich die Sozialbeziehungen in zunehmendem Maß unüberschaubar und anonym; der Staat, seine Gerichte und Justizanstalten wachten nun verstärkt über das Verhalten seiner Bürgerinnen und Bürger. Die traditionelle *Face-to-face*-Gesellschaft mit ihren einfachen Kontrollmechanismen blieb im südöstlichen Europa dennoch stärker ausgeprägt als im westlichen; ihre Bedeutung hinsichtlich sozialer Kontrolle ist daher heute auch noch wesentlich größer.

Disziplinierung

Die klassischen Disziplinierungsinstrumente zur Erziehung gehorsamer Staatsbürgerinnen und Staatsbürger sind die Schule, das Militär und die Arbeit in außerhäuslichen Produktionsstätten. Diese Instrumente haben in weiten Teilen des südöstlichen Europa keine lange Tradition. Die allgemeine Schulpflicht hat in der Habsburgermonarchie ihre Wurzeln in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in den osmanischen Gebieten jedoch bestand eine solche nicht, sodass es mit ihrer tatsächlichen Durchsetzung in gar nicht so wenigen Regionen bis nach dem Zweiten Weltkrieg dauerte.

Effizienter war das Militär als Disziplinierungsanstalt; dies jedoch nicht wegen der bedeutenden militärischen Traditionen (die vormodernen militärischen Traditionen hatten nicht viel mit Disziplinierung zu tun), sondern weil die Männer leichter zum Militär als die Kinder in die Schule zu bringen waren. Den jungen Männern Disziplin aufzuzwingen war vielfach aber auch im Militärdienst kaum möglich. Es bedurfte einiger Anstrengungen, patriotischer Beschwörungen durch Schulen, Lieder und Paraden, um den Militärdienst akzeptabel zu machen. Als besonders schwierig erwies sich der Umgang mit dem Exerzieren. Dieses beruht auf vollständig synchronen Bewegungen, die jedoch jeder Soldat für sich allein umzusetzen hat – im Unterschied etwa zu den traditionellen Tänzen, deren Schritte zwar auch synchron sind, wobei die Tanzenden einander allerdings berühren. So bereitete beispielsweise das „Links-Rechts" den Rekruten der jugoslawischen Armee in der Zwischenkriegszeit solche Probleme, dass man in einen ihrer Schuhe Stroh, in den anderen Heu stopfte und dann „Stroh-Gras" befahl.

Bedingt durch die späte, nämlich im Wesentlichen nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzende Industrialisierung wurden die Menschen auch erst spät einer maschinengleichen Arbeitsdisziplin unterworfen. Die erste Generation an Fabriksarbeitern verstieß vielfach gegen die Arbeitszeiten und gegen die Einteilung der Lebenszeit in Arbeit und Freizeit.

Dazu kamen noch andere Faktoren. In den Mittelmeergebieten konnte man gewöhnlich durch die Kultivierung von Feldern nicht reich werden – zu unergiebig und durch Erbvorgänge zerteilt war das Land. Auf der anderen Seite waren die tributären Agrarsysteme leistungsfeindlich, da die Landpächter nicht fixe Pachtsummen zu entrichten hatten, sondern – je nach Vertrag – einen gewissen Ernteanteil: zumeist ein Drittel oder die Hälfte. Sich für den Eigentümer und Verpächter anzustrengen oder gar vom Ersparten etwas zu investieren, war nicht attraktiv.

Landarbeit und später Fabrikarbeit wurde als richtige Arbeit eingeschätzt, nicht jedoch die Tätigkeiten im Dienstleistungsgewerbe. Kellner, Koch oder gar Tavernenbesitzer zu sein und mehr als zwölf Stunden pro Tag damit beschäftigt zu sein, wurde nicht mit Arbeit gleichgesetzt, sondern genoss und genießt einen relativ hohen und erstrebenswerten Status. Diese negative Haltung gegenüber Land- und Fabrikarbeit führte – zumindest im griechischen Fall – zur Hochschätzung des Rentiers: Land oder Gebäude

zu besitzen und von dessen Verpachtung ein schönes Leben führen zu können, brachte Menschen an die Spitze der sozialen Hierarchie.

Arbeit musste ehrenhaft sein, dann wurde sie auch akzeptiert. Die gegenseitige Arbeitshilfe war eine solche ehrenhafte Form. Sie beruhte auf Gegenseitigkeit, und dies bedeutete eine Herausforderung. Die meisten Arbeiten waren aber nicht ehrenhaft. In den südslawischen Sprachen gibt es viele Termini für „Arbeit"; die meisten jedoch konnotieren in ihrer ursprünglichen Bedeutung mit Arbeit etwas Negatives und Unehrenhaftes.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allerdings erhielt, vom Westen importiert, Arbeit auch einen positiven Wert. Nach 1860 entwickelte sich beispielsweise in der serbischen Literatur ein eigenes Genre, das den Wert von Arbeit thematisierte. Die Anstrengungen, Arbeit mit einer neuen, positiven Aura zu versehen, wurden dann vor dem Ersten Weltkrieg eifrig weiterverfolgt. Nach dem Krieg war in Serbien beispielsweise sogar vom „Heroismus der Arbeit" die Rede. Es dauerte letztendlich bis zur Etablierung der sozialistischen Systeme, damit der Arbeit eine wirklich positive Bedeutung zuerkannt wurde. Arbeit wurde nun zu einer heroischen Tätigkeit, der Arbeiter, schon weniger die Arbeiterin, das große gesellschaftliche Vorbild. In diesen knapp fünf Jahrzehnten kommunistischer Herrschaft konnte sich eine positive Arbeitsethik etablieren. Diese Ethik, die sich auch in Richtung einer neuen Selbstdisziplinierung auswirkte, war nun eine, die im Unterschied zur traditionellen Disziplin dem Rhythmus von Arbeit und Freizeit unterworfen war.

VI. Traditionen und Moderne

Der bereits in einigen Kapiteln zuvor skizzierte brüchige Übergang in die Moderne betrifft auch das Themenfeld der politischen Organisation und sozialen Kontrolle. Dies bedeutet, dass es keine geradlinigen Entwicklungsverläufe von traditionellen zu modernen Formen festzustellen gibt: von dezentralen zu zentralistischen Systemen (oder umgekehrt), von tributären zu alle Sphären des Lebens durchdringenden bürokratischen Systemen, vom Stamm zum Staat, von vorstaatlichen zu staatlichen Organisationsformen, von persönlichen zu bürokratischen Sozialbeziehungen, von traditionellen zu modernen Methoden der Kontrolle und Disziplinierung. Es gilt auch hier festzustellen, dass sich in einigen Bereichen traditionelle Formen in den Modernisierungsprozess einkapseln konnten und somit Beispiele der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen darstellen. Diese Beobachtung gilt insbesondere für das Überleben tributärer Elemente in den modernen bürokratischen Nationalstaaten. Das soll anhand von zwei Beispielen dokumentiert werden.

Tributäre Agrarsysteme

Solche beruhen auf unterschiedlichen Traditionen. Eine Wurzel sind die römischen Rechtsgrundlagen. In der Zeit des späten Römischen Reichs hatte sich ein agrarrechtliches System zu etablieren vermocht, das wir als Kolonatsystem (von lat. *colonus*) bezeichnen können. Es beruhte vereinfachend gesprochen darauf, dass sich ein Pächter-Verpächter-Verhältnis einstellte, das heißt, der Grundbesitzer verpachtete Land und zog daraus ökonomischen Nutzen. Mehr an rechtlicher und sonstiger Gewalt über die Bodenpächter fiel ihm nicht zu. Speziell die rechtlichen Angelegenheiten wurden weiterhin von den staatlichen Gerichtsinstitutionen bearbeitet. Der *colonus* war somit kein Untertan im grundherrschaftlichen Sinn, sondern ein rechtlich freier Mann, der jederzeit seinen Boden verlassen konnte, dessen Pachtvertrag allerdings auch von dem Verpächter nicht verlängert werden musste. So etablierte sich ein klassisches tributäres System auf der Grundlage des römischen Rechts, das sich einerseits im byzantinischen Feudalsystem, andererseits im venezianischen Agrarsystem entlang der ostadriatischen Küste widerspiegelt.

Im Byzantinischen Reich hatte bis in das 10./11. Jahrhundert ein Agrarsystem auf frei- und kleinbäuerlicher Basis bestanden. Erst seit damals kam es durch kaiserliche Schenkungen an hohe Beamte, Kirchen und Klöster allmählich zur Herausbildung von geistlichem und weltlichem Großgrundbesitz. Dieses *pronoia*-System beruhte anfänglich auf dem Grundgedanken, dass das Land nur auf Lebzeiten vergeben wurde und daher unter der Kontrolle und Verfügungsgewalt des Staats verblieb. Der Beschenkte musste üblicherweise dafür Steuern entrichten, konnte allerdings die Abgaben der Bauernfamilien, die auf dem Schenkungsland arbeiteten, genießen. Zwar war dieses System über die Jahrhunderte Veränderungen zuungunsten des Staats ausgesetzt, es blieb jedoch grundsätzlich dabei, dass die Bauern, die *paroiken*, nicht zu Untertanen in einem west- oder zentraleuropäischen Sinn wurden, sondern einen pächterähnlichen Status genossen. Den *pronoiaren* fiel lediglich ökonomische Kompetenz zu.

Im Kolonatsystem entlang der östlichen Adria waren die Landwirtschaft und die bäuerlichen Familien in venezianischer Zeit stark mit dem Wirtschaftsleben der dalmatinischen Stadtzentren verbunden. Ähnlich wie die Stadtbevölkerung genossen die bäuerlichen Kolonen persönliche Freiheit; auch hier hatte der Bodenbesitzer lediglich ökonomische Herrschaft über sie. Die Kolonen entrichteten den Zehent an den Staat und ein Drittel der Erträge an den Bodenbesitzer. Ursprünglich waren die Pachtverträge lediglich kurzzeitig abgeschlossen worden; im 16. Jahrhundert fielen die zeitlichen Beschränkungen zugunsten der bäuerlichen Familien weg.

Das osmanische Agrarsystem der ersten Jahrhunderte in Europa unterschied sich signifikant von dem tributären System auf der Grundlage des römischen Rechts, da dessen Grundlage auf militärischer Expansion beruhte. Es handelte sich grundsätzlich um ein Pfründensystem, das darauf beruhte, dass die Soldaten der berittenen Armee sowie die

Befehlshaber unterschiedlicher Ebenen, aber auch die hohen Beamten der Zivilverwaltung von den Abgaben bezahlt wurden, die eine bestimmte Anzahl an Bauernfamilien eines bestimmten Gebiets leistete; für deren Einhebung waren sie selbst zuständig. So vergab der osmanische Staat Pfründe von der Größe eines *timars* an die Reiter, um sie so für ihre Teilnahme an den Kriegszügen sowie für die Ausrüstung eines oder mehrerer gerüsteter Pferde samt Reiter zu entschädigen. Die Bauernfamilien hatten dem *Timarioten* gegenüber zehn oder zwanzig Prozent der Ernte abzuliefern und eine geringe Arbeitsleistung zu erbringen. Wenn der *Timariot* seinen Dienst in der Armee beendete, wurde die Einheit einem nachrückenden Kavalleristen übertragen. Auch in diesem Fall blieb die bäuerliche Familie rechtlich gegenüber dem *Timarioten* frei. Außer den ökonomischen bestanden keine weiteren Verpflichtungen.

Dieses System funktionierte so lange, solange die militärische Expansion voranschritt; je mehr Land erobert war, desto mehr Soldaten, Offiziere und Beamte konnten davon versorgt werden. Es erreichte die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit, als die militärische Expansion gestoppt wurde. Außerdem zeichnete sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts ein gravierender Systemwechsel ab: Die ursprünglich nicht vererbbaren Pfründen wurden immer mehr zu erblichen Gütern, die noch dazu parallel mit der schwächer werdenden Zentralmacht widerrechtlich um zusätzliche Territorien erweitert wurden. Der gutsbesitzende *Aga* wurde zum typischen Repräsentanten des neuen Systems, der sich immer mehr der staatlichen Ingerenz zu entziehen vermochte. Trotz dieser Verschlechterungen für die bäuerlichen Familien blieb es grundsätzlich jedoch dabei, dass das osmanische Agrarsystem ein tributäres blieb.

Tributäre politische Systeme

Im Bereich der politischen Organisation drückt sich das Tributäre insofern aus, als sich die staatlichen Organe im Wesentlichen auf die Einziehung von Steuern beschränken, ohne die staatlichen Institutionen bis auf die lokale Ebene weiterzuentwickeln. Damit verzichtete der Staat auf eine gestaltende Einflussnahme auf die Bevölkerung, auf bürokratische Kontrolle und auf eine Bürokratisierung der Sozialbeziehungen. In einer historischen Betrachtung waren das Venezianische wie auch das Habsburgische Reich weitgehend bürokratisiert und institutionalisiert. Für das Osmanische Reich gilt dies lediglich für jene Reichsteile mit hohen muslimischen Bevölkerungsanteilen. In seinen europäischen Bereichen mit hohen nichtmuslimischen Bevölkerungsanteilen war die osmanische Bürokratie wesentlich schwächer vertreten und beschränkte sich auf indirekte Präsenz. Dies gilt insbesondere für die gebirgigen Reichsperipherien Nordalbaniens und Montenegros, wo das Element des Tributären in Form von Stammesgesellschaften repräsentiert war. Hier begnügte sich die osmanische Staatsverwaltung mit der formalen Anerkennung ihrer Oberherrschaft und der symbolhaften Ablieferung von Tributen. Die

Folge dessen war, dass in diesen Stammesregionen in der zweiten Hälfte des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts moderne staatliche Institutionen nur mit Hilfe von Gewalt durchgesetzt werden konnten.

Am Beispiel Montenegros kristallisierten sich in aller Deutlichkeit die Probleme, welche die Transformation der akephalen, segmentären Stammesgesellschaft in einen Staat begleiteten, heraus. Welches überzeugende Konzept konnte das tradierte Stammesmodell ersetzen? Hier ist es uns nicht möglich, die einzelnen Schritte im Detail zu verfolgen. Es war in Form des Episkopats von Cetinje lediglich eine überstammliche Organisation gegeben, die die Aufgabe übernehmen konnte, auch überstammliche politische Strukturen aufzubauen. Die Bischöfe von Cetinje übernahmen auch tatsächlich diese Aufgabe. Ende des 18. Jahrhunderts konnten sie sich auch als weltliche Führer etablieren und begannen allmählich, zentrale politische und gerichtliche Organisationen aufzubauen: 1798 wurde ein montenegrinisches Gericht, das unter der Kontrolle des Bischofs und der Stämme stand, eingerichtet. Mehr als drei Jahrzehnte sollten verstreichen, bis sich das Vertrauen der Stammesführer in zentrale, über den Stämmen regierende Institutionen gefestigt hatte. Im Jahr 1831 ersetzte Bischof Petar II. dieses Gericht durch einen „Regierenden Senat", der so etwas wie ein höchstes Staatsorgan darstellte, das wenige Jahre später auch mit einer kleinen Garde ausgestattet wurde, die polizeiliche Aufgaben zu erfüllen hatte. Seit dem Jahr 1833 gelang es dem Bischof schließlich, in den Stammesgebieten regelmäßig Steuern einzuheben. Dies gelang zwar nur unter Einsatz bewaffneter Mannschaften und in schweren Kämpfen – aber es gelang. Dessen Nachfolger, Danilo, nannte sich bereits „Fürst von Montenegro". Ihm gelang es, quer durch die Stammesterritorien staatliche Verwaltungsgrenzen zu ziehen. Diese zum Teil in schweren Kämpfen durchgesetzte Maßnahme teilte die größeren Stammesterritorien in mehrere Bezirke, „Kapitanate" genannt, auf. Knapp ein Jahrhundert nach der Etablierung erster zentralstaatlicher Institutionen hatte sich in Montenegro also der Staat durchgesetzt.

Im benachbarten Nordalbanien sollte es zumindest ein halbes Jahrhundert länger dauern, bis sich in den Stammesgebieten das staatliche Machtmonopol durchzusetzen vermochte. Der im Jahr 1913 international anerkannte albanische Staat konnte jedoch in den Stammesgebieten bis zum Zweiten Weltkrieg nicht wirklich eine staatliche Macht etablieren – zu stark war der Widerstand. Eine der Stammesföderationen rief im Jahr 1921 sogar eine eigene Republik aus. Der spätere albanische König (Zogu, seit 1928) entstammte selbst den nördlichen Stammesterritorien. Als Innenminister hatte er in den frühen zwanziger Jahren die Stämme in den Staat zu integrieren versucht, indem er die Anführer der größeren Stämme in hohe militärische Ränge der albanischen Armee berief und als solche besoldete. Ein nächster Schritt sollte die Entwaffnung der Stammesbewohner sein. Als 1922 die Entwaffnung durchgesetzt werden sollte, stellte der Norden rasch eine Widerstandsarmee zusammen, die es mühelos schaffte, Tirana militärisch zu belagern. Den albanischen Truppen gelang es zwar, den Belagerungsring zu spren-

gen, aber von einer allgemeinen Entwaffnung konnte bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr die Rede sein. Erst der kommunistischen Partei gelang es, nach Kämpfen und schweren Repressionen, die Staatsmacht auch in den Stammesgebieten zu etablieren.

Dieses Element des Tributären, das in allen ehemals zum Osmanischen Reich gehörenden Staaten gegeben war, wurde in der Zeit der kommunistischen Herrschaft zurückgedrängt. Staats- und Parteibürokratie durchdrangen im Sinne der ideologischen Vorgabe, einen neuen, sozialistischen Menschentyp zu schaffen, das Leben der Bürgerinnen und Bürger. Die Geheimdienste überwachten und kontrollierten deren öffentliche und private Äußerungen. Sie machten – wie im Falle Rumäniens unter dem Staats- und Parteichef Nicolae Ceaușescu – selbst vor den Ehebetten nicht Halt, wenn es darum ging, die Bevölkerungszahl des Landes zu erhöhen und eine zu geringe Kinderzahl von Ehepaaren behördlich zu sanktionieren. Gleichzeitig jedoch stärkten solche Maßnahmen insofern wiederum das Tributäre, als die Menschen Wege und Methoden suchten und fanden, sich dem ideologisch motivierten Zugriff der Behörden zu entziehen.

In der postsozialistischen Ära, die von der Rückbildung des Staats und seiner Institutionen charakterisiert ist, tritt dieses Element des Tributären wieder stärker hervor. Der Staat und seine Institutionen werden von den Bürgern und Bürgerinnen in erster Linie in fiskalischer Hinsicht wahrgenommen; staatliche Sozialleistungen hingegen wurden drastisch reduziert. Dies erinnert in frappanter Weise an die Zeit der osmanischen Herrschaft.

Ausblicke

In diesem Kapitel wurde versucht, mit Begriffen wie „zentralistische" – „dezentrale Systeme", „tributäre Systeme" – „Grundherrschaftssystem" die Frage von politischer Organisation und sozialer Kontrolle zu systematisieren. Diese Thematik ist eine der wichtigen historischen Fragen im südöstlichen Europa, und sie besitzt auch große Gegenwartsrelevanz. Wenngleich zu diesem Problemfeld, wie eingangs erwähnt, mittlerweile bereits interessante Arbeiten zu Teilbereichen vorliegen, so steht noch viel an Forschungsarbeit – Detail- wie Vergleichsstudien – vor uns. Dies vor allem in Hinblick darauf, dass es auf der empirischen Grundlage präzise kulturanthropologische Fragestellungen zu entwickeln gilt. Zur Disziplinierungsfrage besteht in den westeuropäischen Geschichts- und Sozialwissenschaften bereits ein enormes Volumen an guten Untersuchungen. Von diesen ausgehend, wäre zu prüfen, welche Forschungsansätze für Gesellschaften und Kulturen des südöstlichen Europa sinnvoll adaptiert werden könnten. Der Zusammenhang etwa von Militär-Disziplinierung-Gesellschaft ist in einer historischen Perspektive praktisch noch unbearbeitet; aber auch jener zwischen Arbeit, Kultur und Disziplinierung.

Literatur:

Andreev, Mikhail: Der Einfluss des bulgarischen Gewohnheitsrechts auf die Gesetzgebung des bulgarischen bürgerlichen Staats nach der Befreiung vom Osmanischen Joch (1878). In: Jahrbuch für Ostrecht 16/1975, 171–179.

Boehm, Christopher: Blood Revenge. The Anthropology of Feuding in Montenegro and other Tribal Societies, Lawrence 1984.

Bürgel, Christoph: Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991.

Dopsch, Alfons: Herrschaft und Bauer in der deutschen Kaiserzeit, Stuttgart 1964.

Geanakoplos, Deno J.: Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance, Oxford 1964.

Godin, Marie Amelie: Das albanische Gewohnheitsrecht. In: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 56/1953, 1–46; 57/1954, 5–73; 58/1956, 121–198.

Gostentschnigg, Kurt: Die Pyramiden-Affäre Albaniens. Verlauf, Folgen und Lösungen. In: Südost-Europa. Zeitschrift für Gegenwartsforschung 47/1998,3–4, 117–127.

Gust, Wolfgang: Das Imperium der Sultane. Eine Geschichte des Osmanischen Reichs, München-Wien 1995.

Höpken, Wolfgang: Politische Institutionen in Bulgarien. In: Papelakas, Johannes Chr. (Hg.): Institutionen und institutioneller Wandel in Südosteuropa, München 1994, 157–163.

Hupchick, Dennis P.: Culture and History in Eastern Europe, New York 1994.

Kaser, Karl: Typologie der politischen Parteien Südosteuropas im neunzehnten Jahrhundert. In: Österreichische Osthefte 27/1985, 331–365.

Kaser, Karl: Hirten, Kämpfer, Stammeshelden. Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Patriarchats, Wien-Köln-Weimar 1992.

Kaser, Karl: Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur, Wien-Köln-Weimar 1995.

Kaser, Karl: Macht und Erbe. Männerherrschaft, Besitz und Familie im östlichen Europa (1500–1900), Wien-Köln-Weimar 2000.

Kretzenbacher, Leopold: Rechtssymbolik im Sozialbrauchtum Südosteuropas. In: Kretzenbacher, Leopold (Hg.): Geheiligtes Recht. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa, hg. und mit einer Laudatio einbegleitet von Berthold Sutter, Wien-Köln-Graz 1988.

Krstić, Đurica: The Role of Customary Law in Serbian and Greek Legal Systems in the Nineteenth Century. In: Greek-Serbian Cooperation 1830–1908, Belgrade 1980.

Lemerle, Paul: The Agrarian History of Byzantinum from the Origins to the Twelfth Century, Galway 1979.

Lilie, Ralph-Johannes: Byzanz. Kaiser und Reich, Köln-Weimar-Wien 1994.

Lory, Bernard: Armee und Militärdienst als Faktoren des Wandels von Alltagsleben und Mentalitäten in Südosteuropa. In: Roth, Klaus (Hg.): Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne, München 1992, 183–196.

Matuz, Josef: Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt 1996.
Maurer, Georg L. von: Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe, 2 Bde, Heidelberg 1835.
Michel, Anton: Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204), Darmstadt 1959.
Ostrogorsky, Georg: Geschichte des Byzantinischen Staates, München 1963.
Patlagean, Evelyne: Byzanz im 10. und 11. Jahrhundert. In: Ariès, Philippe; Duby, Georges (Hg.): Geschichte des privaten Lebens, Bd. 1: Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, hg. von Paul Veyne, Frankfurt/Main 1989, 515–602.
Runciman, Steven: Byzantine Civilization, Cleveland 1961.
Schmidt-Neke, Michael: 555 Jahre und ein halbes: Vorläufige Bilanz des Machtwechsels in Albanien. In: Südost-Europa. Zeitschrift für Gegenwartsforschung 46/1997,12, 627–649.
Shaw, Stanford J.: History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, 2 Bde., Cambridge 1988.
Sundhaussen, Holm: Institutionen und institutioneller Wandel in den Balkanländern aus historischer Perspektive. In: Papelakas, Johannes Chr. (Hg.): Institutionen und institutioneller Wandel in Südosteuropa, München 1994, 35–54.

V. Identitäten

Michael Mitterauer

Religionen

Eine historische Anthropologie religiöser Phänomene im südöstlichen Europa kann sich vor allem aus zwei Gründen nicht regional beschränken: Zunächst bedarf sie, um Besonderheiten herauszuarbeiten, des europäischen Vergleichs. Dann erfordert sie einen Vergleich der Religionsgemeinschaften untereinander. Diese aber reichen weit über den Untersuchungsraum hinaus. Um deren Besonderheiten zu analysieren, erscheint ein räumlich umfassender Rahmen nötig.

Die Literaturlage für den hier unternommenen Versuch einer historischen Anthropologie religiöser Phänomene in der Region ist schwierig. Es kann kaum auf zusammenfassende Überblicksdarstellungen verwiesen werden. Dies gilt sowohl für verschiedene einschlägig arbeitende geschichtswissenschaftliche als auch für sozialwissenschaftliche Teildisziplinen. Die klassische Kirchengeschichte ist primär an Identitätsstiftung für die eigene konfessionelle Gruppe interessiert. Sie sucht daher nicht den Vergleich. Soweit die Kirchengeschichtsschreibung komparativ vorgeht, bleiben orthodoxe Kirchen vielfach außerhalb. Der Religionsvergleich mit Islam und Judentum ist in der christlichen Kirchengeschichtsschreibung überhaupt seltene Ausnahme. Die Sozialgeschichte ist zwar ihrem Wesen nach eine komparativ arbeitende historische Teildisziplin – bei ihr spielt jedoch wiederum herkömmlicherweise die Beschäftigung mit religiösen Phänomenen eine untergeordnete Rolle. Räumlich weit ausholende sozialgeschichtliche Darstellungen konzentrieren sich zudem zumeist auf das westliche und zentrale Europa; das südöstliche Europa bleibt vielfach außerhalb. Anders als im *main stream* der Sozialgeschichteforschung spielen in der *Ethnologia Europaea* religiöse Phänomene eine wesentliche Rolle. Hier liegen die Probleme eher beim überregionalen Vergleich und bei der Einordnung auf der Makroebene. Sozialanthropologische Mikrostudien waren für den hier unternommenen Versuch einer komparativen Überblicksdarstellung sehr hilfreich. Die beste Grundlage für eine derart vergleichende Sicht religiöser Phänomene bietet die historische Soziologie in der Tradition Webers, die an religiösen Bedingungen gesellschaftlicher Entwicklungen stets besonders interessiert war. Für das südöstliche Europa liegen allerdings aus dieser Tradition kaum einschlägige Untersuchungen vor. Der Ansatz der historischen Soziologie ist besonders gut in Überblicksdarstellungen vom Typ religionswissenschaftlicher Lexika, Enzyklopädien und Wörterbücher fassbar. Ein solcher lexikalisch-systematischer Zugang erscheint für eine historisch-anthropologische Behandlung religiöser Phänomene sicher geeignet.

I. Religiöse Besonderheiten im südöstlichen Europa

Partikularismus

Keine andere Region des europäischen Kontinents war in historischen Zeiten in ähnlicher Weise durch ein vielfältiges Nebeneinander von Religionen geprägt wie die südöstliche. Bis in das 20. Jahrhundert hinein hat sich dieses Spezifikum der Religionstopografie erhalten. Alle drei großen monotheistischen Weltreligionen sind hier durch zahlenmäßig bedeutsame Gruppierungen vertreten, alle drei in unterschiedlichen Observanzen und Konfessionen. Seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert gibt es im griechischen Raum jüdische Gemeinden. Im Byzantinischen Reich waren sowohl rabbinische Juden vertreten als auch karäische, die Mischna und Talmud ablehnten. Seit dem Mittelalter erfolgte Zuwanderung aus unterschiedlichsten Ländern – vor allem durch Vertreibung aus Glaubensgründen bedingt –, aus Deutschland, Ungarn, Spanien, Italien, Frankreich, Polen und Litauen. Von den beiden großen Zweigen des europäischen Judentums waren die Sephardim stärker als die Aschkenasim. Ihr Zentrum hatten sie in Saloniki, wo besonders viele der aus Spanien vertriebenen Juden im 16. Jahrhundert Zuflucht fanden. Die Bezeichnung der Stadt als *malkha Israel* („Mutter Israels") bringt diese herausragende Stellung zum Ausdruck. Saloniki war in der frühen Neuzeit die einzige europäische Großstadt mit einer mehrheitlich jüdischen Bevölkerung. Es gab über sechzig größere und kleinere Synagogen. Viele der Teilgemeinden wurden nach der Herkunftsregion der Zuwanderer bezeichnet. Dabei ging es um mehr als bloß um landsmannschaftlichen Zusammenhalt. Die einzelnen Gruppierungen unterschieden sich in ihrem religiösen Gemeinschaftsleben nach Riten, Gebeten und Liturgien und hatten vielfach aus religiös bedingten Reinheitsvorstellungen untereinander kein Konnubium, oft nicht einmal eine Tischgemeinschaft. Ähnliche Phänomene der Separation finden sich auch in anderen jüdischen Gemeinden des südöstlichen Europa.

Das Christentum ist seit apostolischer Zeit im südöstlichen Europa verankert. Die kirchliche und konfessionelle Differenzierung im Lauf der Geschichte des Christentums hat seine Religionstopografie sehr stark geprägt. Die Spaltung zwischen Ost- und Westkirche zeichnete sich schon lange vor dem Schisma von 1054 in unterschiedlichen Kult- und Frömmigkeitsformen ab. Die alte Grenze zwischen Ost- und Weströmischem Reich wirkt partiell bis heute als kirchliche Trennlinie nach. Vorstöße in den Einzugsbereich der anderen Kirche haben freilich von beiden Seiten her zu Veränderungen geführt. Im 9. und 10. Jahrhundert missionierte die byzantinische Kirche bis zur Adria. Der gegen Byzanz gerichtete Kreuzzug von 1204 und die venezianische Herrschaft in Teilen des östlichen Mittelmeerraums veränderten die konfessionelle Landkarte. Katholische Mission im Osmanischen Reich bewirkte die Entstehung von Diasporagemeinden.

Von den orientalischen Kirchen, die sich schon in den christologischen Streitigkeiten der ausgehenden Antike von der römischen Reichskirche abspalteten, war vor allem die

armenische stark vertreten. Die Armenier traten hier vorwiegend als Händler auf. Wie die Juden bildeten sie ausschließlich auf die Städte beschränkte religiöse Gemeinden. Ebenso zum monophysitischen Zweig des Christentums gehören die syrischen Jakobiten, die allerdings viel schwächer vertreten waren als die Armenier. Früher schon als im Raum der Westkirche formieren sich im mittelalterlichen Byzanz häretische Gruppierungen, etwa die Messalianer, die Paulikianer und die Bogomilen. Gerade die beiden Letzteren konnten sich Jahrhunderte hindurch halten und lassen auch nach ihrem Übertritt zu Mehrheitsreligionen deutliche Spuren von Sondertraditionen erkennen. Die Reformation hat hingegen die Religionstopografie im südöstlichen Europa nur marginal beeinflusst. In Siebenbürgen bildeten sich autochthone und zugewanderte Gruppen reformatorischer Konfessionen, vor allem Lutheraner, Calviner und Unitarier. Sie haben hier eine besonders partikularistische Struktur bewirkt. Durch missionarische Aktivitäten verschiedener protestantischer Kirchen entstanden im 19. Jahrhundert auch sonst Minderheitsgemeinden.

Durch mehr als ein halbes Jahrtausend war der Islam im südöstlichen Europa die Religion der Herrschenden. Das hat jedoch keineswegs zu einer großräumig flächendeckenden Islamisierung geführt. Im Gegenteil: Gerade die zahlreichen islamischen Einsprengsel innerhalb der dominant christlichen Bevölkerung sind ein wesentlicher Grund für das vielfältige Nebeneinander verschiedener Religionen. Tendenziell kam es eher in den städtischen Zentren als in deren Umland zur Islamisierung. Durch den Übertritt ganzer Stammesgemeinschaften zum Islam in den Gebirgsregionen der westlichen Balkanhalbinsel setzte sich diese Religion übrigens ebenso in extrem nichturbanen Milieus durch. Migrationen trugen das Ihre zur Entstehung islamischer Einsprengsel bei. Trotz mehrfacher Vertreibungen muslimischer Bevölkerungsgruppen seit dem Ende des Osmanischen Reichs stellt der Islam bis heute einen bedeutenden Faktor dar. Genauso wenig wie das Christentum und das Judentum war der Islam in historischen Zeiten in sich homogen. Es handelte sich vielmehr um sehr unterschiedliche Formen des Volksislam. Vereinheitlichende Wirkungen gingen vor allem von den verschiedenen Derwischorden aus. Wie auch sonst in den Randgebieten des Osmanischen Reiches spielten sie bei der Islamisierung im südöstlichen Europa eine wesentliche Rolle. Einflussreich war hier vor allem der Bektaschi-Orden, der in seiner religiösen Praxis vom sunnitischen Islam in verschiedener Hinsicht abwich und nicht nur schiitische, sondern auch christliche Elemente aufnahm.

Dieses vielfältige Nebeneinander von unterschiedlichen Religionen bzw. innerhalb derselben unterschiedlicher Observanzen und Konfessionen in den historischen Gesellschaften erscheint überraschend, wenn man bedenkt, dass von der ausgehenden Antike bis weit ins Mittelalter hinein ein hohes Maß an religiöser Homogenität gegeben war. Seit dem Edikt Kaiser Theodosius' I. von 380 war das Christentum nach dem Glaubensbekenntnis von Nikäa im Römischen Reich Staatsreligion. Das Byzantinische Reich stand in dieser Tradition. Die Entwicklung von weitgehender Homogenität zu – ver-

glichen mit dem übrigen Europa – weitgehender Heterogenität hat Gründe auf verschiedenen Ebenen, denen es hier nachzugehen gilt.

Entscheidend erscheint das jeweilige Verhältnis von Religion und Herrschaftsordnung. Das Byzantinische Reich war ein Missionsimperium, d. h. seine Staatsidee fußte auf einer einzigen Religion, die geschützt und verbreitet werden sollte. In der 6. Novelle Kaiser Justinians heißt es, dass die Aufgabe des Kaisers in der Ausbreitung des Evangeliums, in der Bekehrung der Heiden sowie in der Bewahrung und Verteidigung der Einheit des Glaubens bestehe. Dieses Konzept, unpräzise als „Cäsaropapismus" charakterisiert, wurde zum Leitbild orthodoxer staatskirchlicher Tradition. Die Einheit des Glaubens zu bewahren und zu verteidigen, bedeutete Kampf gegen Häretiker und Schismatiker. Das Problem der Auseinandersetzung mit Häresien hat sich im Mittelalter der Ostkirche früher gestellt als der Westkirche. Die im Westen für „Ketzerei" namengebenden Katharer haben in den Paulikianern und Bogomilen im Osten ältere Vorläufer, zu denen partiell auch Kontinuität bestehen dürfte. Der Umgang mit Häretikern war hier und dort unterschiedlich. Im Byzantinischen Reich kommt es zwar schon früh zu einer Ketzerverbrennung; Kaiser Alexios I. schickt 1111 den Bogomilenführer Basilius auf den Scheiterhaufen. Diese Praxis findet im Osten jedoch keine Fortsetzung. Maßnahmen gegen bekehrungsunwillige Häretiker beschränken sich in der Regel auf Umsiedlung innerhalb des Reiches oder Vertreibung. Im Westen hingegen wird seit dem frühen 13. Jahrhundert der Feuertod zur üblichen Maßnahme gegen die Führer des religiösen Nonkonformismus. In der Hexenverbrennung – den orthodoxen Kirchen völlig unbekannt – findet diese Tradition ihre Fortsetzung. Der Hexenwahn kam von außen, etwa im 16. Jahrhundert durch kalvinistische Missionare, nach Siebenbürgen. Auch gegen größere Häretikergruppen wird im Westen mit Feuer und Schwert vorgegangen. Das Instrument des Kreuzzugs – ursprünglich gegen Nichtchristen eingesetzt – bietet dazu eine geeignete Handhabe. Im südöstlichen Europa wird dieses Mittel 1236/7 seitens der ungarischen Könige mit päpstlicher Billigung gegen die Bosnische Kirche verwendet. Auch dazu findet sich in Byzanz kein Gegenstück. Die Bewahrung bzw. Wiederherstellung der Glaubenseinheit ihrer Untertanen hat im Westen viel radikalere Formen angenommen als im südöstlichen Europa. Im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation hat sie nach dem Prinzip *cuius regio eius religio* zu einer flächendeckenden Vereinheitlichung der Konfession in den einzelnen Territorien geführt. Dazu gibt es in Byzanz und seinen Nachfolgereichen keine Parallele.

Die religionsrechtliche Situation im Osmanischen Reich, wie sie seit dem ausgehenden Mittelalter bestimmend wurde, war eine ganz andere als in West- und Zentraleuropa. Zwar war der Sultan als Kalif der Führer der *umma*, also der Gemeinschaft der Gläubigen, durch die es nach islamischer politischer Theorie zur Ausbreitung des Islam über die ganze Welt kommen sollte; das bedeutete aber keineswegs, dass eine religiöse Homogenisierung der Untertanen angestrebt worden wäre. Das Religionsrecht sah eine dreistufige Gliederung der Reichsbevölkerung vor. Neben der *umma* gab es die *dhimmis*,

das sind die schutzbefohlenen Angehörigen von „Buchreligionen" – also das Judentum und Christentum –, und schließlich die im Prinzip rechtlose Gruppe von islamischen Häretikern und Angehörigen von Religionen ohne heilige Schriften, also Nichtbuchreligionen. Diese religionsrechtliche Situation wird vielfach als „Toleranz" charakterisiert. Wenn man von der staatsbürgerlichen Gleichstellung der Anhänger verschiedener Religionen und Konfessionen innerhalb eines Herrschaftssystems als Maßstab ausgeht, ist eine solche Verwendung des Begriffs für die Verhältnisse im Osmanischen Reich sicher unzutreffend. Für die religionstopografischen Auswirkungen im hier behandelten Raum ist die Qualifikation der religionsrechtlichen Gegebenheiten im Osmanischen Reich ohne Belang. Entscheidend erscheint, dass hier – anders als in West- und Mitteleuropa – Jahrhunderte lang keinerlei Tendenz in Richtung auf eine Vereinheitlichung des Glaubens der Untertanen gegeben war.

Neben dem Verhältnis zwischen Herrschaftsordnung und Religionsgemeinschaft ist auch deren innere Verfassung zu bedenken, wenn man nach den Ursachen der religiösen Vielfalt im südöstlichen Europa fragt. Soweit die einzelnen Religionsgemeinschaften überhaupt über zentrale Instanzen verfügten, war deren Durchsetzungskraft sehr unterschiedlich entwickelt. Ein besonders hohes Maß an Penetration hat in ihrem Jurisdiktionsbereich sicherlich die römische Kirche unter der Führung des Papstes erlangt. Für die Durchsetzung zentraler Normen waren in ihrer Entwicklung vor allem zwei Phasen von Bedeutung – das Hochmittelalter und das Zeitalter der Gegenreformation. Sowohl in Fragen des Glaubens als auch in Belangen des religiösen Alltagslebens gelang es ihr, eine sehr weitgehende Vereinheitlichung herzustellen. Es sei in diesem Zusammenhang bloß auf die Durchsetzung des verpflichtenden Gottesdienstbesuchs an jedem Sonntag erinnert – ein besonders geeignetes Mittel, um flächendeckend alle Angehörigen lokaler Pfarrsprengel zu erfassen und sie nach einheitlichen religiösen Grundsätzen zu beeinflussen. In ihrem südöstlichen Einzugsbereich hat die römische Kirche allerdings keineswegs überall ein solches Pfarrsystem zu organisieren vermocht. In Kroatien und Dalmatien war das durchgehend der Fall, in Bosnien, in der Herzegowina und in Albanien hingegen bis ins 20. Jahrhundert hinein eher ausnahmsweise. Hier dominierten die Franziskanermissionen, die die regionale Bevölkerung weit weniger regelmäßig und intensiv erfassten. Visitationsberichte zeigen, dass es in diesen Regionen in vielfacher Hinsicht zu Abweichungen von den Vorschriften der römischen Kirche gekommen ist. Seitens der orthodoxen Kirchen war eine ähnliche Form der Sozialdisziplinierung, wie sie die römische seit der Gegenreformation betrieb, weder möglich noch angestrebt. Ein aufschlussreicher Indikator für solche Unterschiede sind die so genannten *Libri status animarum*. Seit dem Konzil von Trient dienten solche Personenstandsverzeichnisse den Pfarrern zur Kontrolle des Sakramentenempfangs. Im südöstlichen Europa finden sie sich ausschließlich in katholischen Gemeinden. In orthodoxen gibt es kein Gegenstück dazu. Solche Formen der Kontrolle des religiösen Lebens erscheinen hier fremd.

Die Durchsetzung relativ einheitlicher Muster der religiösen Praxis war der römi-

schen Kirche aufgrund ihrer Struktur als stark zentralistisch geführter Anstaltskirche möglich. Die orthodoxen Kirchen hatten eine andere Verfassung. Sie waren zwar auch hierarchisch, aber nicht zentralistisch aufgebaut. In islamischen und jüdischen Gemeinschaften fehlen hierarchische Strukturen überhaupt. Von der inneren Verfassung her sind also in den einzelnen Religionsgemeinschaften sehr unterschiedliche Voraussetzungen für Vereinheitlichungstendenzen gegeben. Die im südöstlichen Europa dominierenden begünstigten Sonderentwicklungen und ermöglichten Vielfalt.

Das kleinteilige Nebeneinander verschiedener religiöser Gruppierungen dürfte schließlich auch aus sozialräumlichen Bedingungen zu erklären sein. Die Balkanhalbinsel ist im Vergleich zu anderen europäischen Großräumen besonders reich an Gebirgen, vor allem im westlichen Teil. In abgelegenen Gebirgsregionen konnte es leicht zu separatistischen und partikularistischen Sonderentwicklungen kommen. Verfolgte Gruppen fanden hier Rückzugsgebiete. Die religiöse Vielfalt ist gerade in diesen Gebirgsregionen besonders ausgeprägt – stärker auch als in anderen europäischen Gebirgszonen. Bis in das 20. Jahrhundert hinein gehört die Balkanhalbinsel zu den am wenigsten dicht besiedelten Gebieten des Kontinents. Seit alters spielte die transhumante Weidewirtschaft eine wichtige Rolle. Sie begünstigte die Bereitschaft zu Migration. Starke Wanderbewegungen bestimmten die Geschichte der Region bis in die Gegenwart – weit über die in der Weidewirtschaft tätigen Bevölkerungsgruppen hinaus. Viele dieser Wanderbewegungen haben zur Verpflanzung von Gemeinschaften in ein fremdes religiöses Umfeld geführt. Wie in keiner anderen europäischen Großregion kam es auf der Balkanhalbinsel durch Migration zu einer Durchmischung vielfältiger religiöser Gruppierungen. Das Religionsrecht des Osmanischen Reiches erlaubte es, dass diese Vielfalt Jahrhunderte hindurch nebeneinander bestehen konnte.

Archaismus

Ein zweites Charakteristikum der religiösen Verhältnisse in historischen Gesellschaften des südöstlichen Europa, das mit dem ersten in Zusammenhang gesehen werden muss, ist die besondere Beharrungskraft altertümlicher Elemente – vor allem solcher, die noch in vorchristliche Zeit zurückreichen. Dieser religiöse Archaismus wurde in der älteren historischen und ethnografischen Forschung in diesem Raum aus nationaler Perspektive stark betont. Neuerdings schlägt das Pendel in die Gegenrichtung aus. Weit zurückreichende Kontinuitätslinien sind in der jüngeren Forschergeneration wenig gefragt und geraten rasch unter Ideologieverdacht. Von auswärts kommende Forscher sind diesbezüglich weniger suspekt. Stewart hat in einer faszinierenden religionsanthropologischen Studie „Demons and the Devil" von Feldforschungen auf der Insel Naxos ausgehend gezeigt, dass in der Dämonologie der griechisch-orthodoxen Kirche nicht nur die Bezeichnungen übernatürlicher Wesen aus hellenistischer Zeit nachleben, sondern auch deren Funktionen:

„Although there is considerable variation in the forms assumed by demons, their role in provoking illness or death at specific times of day, year or lifecycle has been largely the same from the fourth century to the present day“ (Stewart, 1991: 139).

Ein solches Fortleben vorchristlicher Religionselemente in der christlichen Dämonologie lässt sich in vielen Regionen des Balkanraums beobachten, vielfach mit starken Kontinuitätslinien zu nichthellenistischen paganen Glaubenswelten. Im Volksislam ist eine derartige Kontinuität weniger deutlich greifbar als im orthodoxen Volksglauben, aber ebenso vorhanden. Als ein weiteres Beispiel vorchristlicher Relikte wären Tieropfer zu nennen. Man sollte annehmen, dass die Christianisierung solche Formen des Opferkults beendet hätte. Die bis in die Gegenwart reichende Praxis verweist auf die besondere Beharrungskraft dieses religiösen Brauchtums. Schließlich soll die Persistenz des Ahnenkults in vielen Gebieten des südöstlichen Europa genannt werden. Ahnenkult als religiöse Verehrung der verstorbenen Vorfahren ist mit allen drei großen monotheistischen Religionen prinzipiell nicht vereinbar. Am schärfsten wird er vom Christentum abgelehnt, dem generell jede religiöse Bedeutung von Abstammung fremd ist. Trotz dieses Gegensatzes haben sich Elemente des Ahnenkults im Balkanraum sowohl unter orthodoxen als auch unter katholischen und muslimischen Gruppierungen erhalten – am stärksten in den albanisch-montenegrinischen Regionen mit Stammesverfassung.

Die besondere Beharrungskraft altertümlicher Elemente in den religiösen Traditionen lässt sich an der Kontinuität vorchristlicher Riten und Vorstellungen besonders deutlich machen. Sie gilt aber genauso für spezifisch christliches Überlieferungsgut. Derselbe Stewart meint dazu:

„The three main branches of Christianity in Europe – Catholicism, Protestantism, and Orthodoxy – furnish a test case. Each began from the same ‚charter‘ of Scripture, yet each has reached a noticeably different formulation of Christian practice. Of these three, most observers would pick out Orthodoxy as the most conservative branch. Such an observation accords with the view the Orthodox Church takes of itself: an unalterable totality, a whole pattern of faith transmitted through the ages“ (Stewart, 1991: 139).

Diese Unterschiede in der Bewahrung des Überkommenen zwischen den westlichen und den östlichen Kirchen werden in der Regel damit in Zusammenhang gebracht, dass die Letzteren die Veränderungsschübe von Reformation, Gegenreformation und Aufklärung nicht mitgemacht haben. Sicher muss man weiter zurückgehen. Schon die Kirchenreform des Hochmittelalters mit der Papstkirche als Paradigma hat im Westen zu einem sehr grundsätzlichen Wandel geführt. Durch sie wurde ja auch der Bruch zwischen Ost- und Westkirche bedingt. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass in damals kontroversiellen Fragen – vor allem der Kirchenverfassung – die Ostkirche das Argument der Tradition für sich hatte. Das Charakteristikum besonderer Beharrungskraft religiöser

Traditionen gilt im südöstlichen Europa nicht nur für das Christentum. Die jüdischen Gemeinden hielten ebenso sehr zäh an Überlieferungen fest. Die Aufklärung, die im westlichen Judentum zu dynamischen und spannungsreichen Entwicklungen führte, erfasste die Gemeinden im südöstlichen Europa nicht. Und auch der Balkanislam hat weder eine spezifische Reformbewegung dieser Glaubensgemeinschaft hervorgebracht, noch wurde er von einer solchen erfasst. Das Fehlen solcher Reformbewegungen bzw. die geringe Aufnahmebereitschaft für sie hat wohl mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Religion in diesem Raum zu tun. Aber auch das Selbstverständnis von Religionsgemeinschaften als bewahrende Kraft, die heilige Überlieferung unverändert weiterzugeben, mag zu dieser Situation beigetragen haben.

Versucht man, die starken Momente der Beharrung in religiösen Traditionen zu verstehen, so ist schließlich auch die politische Situation zu sehen. Gerade die christlichen Bevölkerungsgruppen befanden sich hier jahrhundertelang in einer Situation der Abhängigkeit bzw. der Unterdrückung, zeitweise auch des Kampfes ums Überleben. In solchen Situationen ist das Festhalten an kulturellen Traditionen existenziell. Die überlieferte religiöse Praxis verlieh Identität und Zusammengehörigkeitsbewusstsein. Phasen der äußeren Gefährdung bieten schlechte Voraussetzungen für religiöse Erneuerungsbewegungen.

Synkretismus

Ein drittes Spezifikum der religiösen Tradition im südöstlichen Europa ist ein relativ starker Synkretismus. In seinen Wurzeln reicht er bis in vorchristliche Zeit zurück. Die Kultur des Hellenismus war insgesamt durch synkretistische Tendenzen geprägt, und in der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Hellenismus ist es wiederum zu Phänomenen des Synkretismus gekommen. Auf die hellenistischen Wurzeln der Dämonologie in den Balkanreligionen wurde schon hingewiesen. Aber auch die himmlischen Gegenspieler der Dämonen, die Heiligen, zeigen in den Formen ihrer Verehrung vielfach Zusammenhänge mit vorchristlichen Phänomenen des Heroenkults. In keinem anderen Zweig des Christentums kommt Heiligen und Dämonen eine so große Bedeutung zu wie in den orthodoxen Kirchen, und das bis in neuere Zeit. Praktiken zur Abwehr dämonischer Kräfte bietet die Magie. Auch sie ist in diesem Kulturraum tief verwurzelt, obwohl sie sowohl von den christlichen Kirchen als auch vom Islam offiziell abgelehnt wird. Ihre Wurzeln sind dementsprechend außerhalb zu suchen, keineswegs nur im vorchristlichen Substrat des Balkanraums. So lassen sich etwa schamanistische Praktiken nachweisen, deren Ursprung sicher anderwärts zu suchen ist.

Synkretismus geht im südöstlichen Europa weit über die Übernahme von Vorstellungen, Riten und Praktiken aus anderen religiösen Kulturen hinaus. Wenn sich Angehörige der einen Religionsgemeinschaft an religiöse Spezialisten der anderen wenden, um von

ihnen Hilfe zu bekommen, so werden damit Grenzen der Heilsvermittlung radikal in Frage gestellt. Das gilt etwa, wenn Muslime vom „Tempelschlaf" in einem christlichen Kloster Heilung erwarten oder Christinnen sich mit der Bitte um einen Koran-Talisman für ihre Kinder an den Hodscha wenden. Ähnliche Erscheinungen finden sich im Wallfahrtswesen: Christen suchen das Mausoleum eines islamischen Heiligen auf, Muslime pilgern zu den Reliquien eines christlichen Heiligen oder zu einem wundertätigen Marienbild. Gemeinsame religiöse Feste von Muslimen, Orthodoxen und Katholiken sind vor allem von der westlichen Balkanhalbinsel mit seiner stark gemischten Bevölkerung überliefert. Insbesondere bei alten Heiligtümern aus vorchristlicher Zeit hielten sich solche Gemeinsamkeiten. Dass es vielfach zu Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen kam bzw. einige Familienmitglieder dem einen Glauben anhingen, andere dem anderen, hat nicht unmittelbar mit religiösem Synkretismus zu tun, verweist aber auch auf die Durchlässigkeit von Religionsgrenzen, wie sie in synkretistischen Phänomenen zum Ausdruck kommt. Bei aller Ablehnung, die sich gerade zwischen Muslimen und Christen in der Geschichte des südöstlichen Europa verfolgen lässt, sind auch solche verbindende Momente zu sehen. Im Volksglauben gab es zwischen den verschiedenen religiösen Gruppierungen viel an Gemeinsamkeit, insbesondere in den familienbezogenen Riten der Lebenszyklusübergänge von der Geburt bis zum Begräbnis. Eine Konfessionalisierung im Sinne der Ausgrenzung von Frömmigkeitsformen des anderen, wie sie sich in Mitteleuropa durch Reformation und Gegenreformation ergab, haben die südosteuropäischen Länder in ihrer Geschichte nicht erlebt. Auch die allgemeine Schulpflicht, die in der Regel zu einer innerkonfessionellen Homogenisierung und damit zu einer verschärften Abgrenzung nach außen führt, hat sich hier erst spät durchgesetzt. So konnte es auf der Ebene der popularen Religiosität zu Erscheinungen des Synkretismus kommen.

II. Religiöse Phänomene im Vergleich

Kulthandlungen

Eine historisch-anthropologische Annäherung an die Religionen im südöstlichen Europa muss vergleichend vorgehen. Sie hat über die „verordnete Religion" hinaus den Bereich der „gelebten Religion" einzubeziehen. Den besten Ausgangspunkt für eine Analyse religiöser Phänomene auf diesen beiden Ebenen bilden wohl die Kulthandlungen. Auf sie bezogen werden auch andere Erscheinungen des religiösen Lebens verständlich, die aus historisch-anthropologischer Sicht von Interesse sind.

Alle drei großen Religionsgemeinschaften sind Buchreligionen, d. h. sie basieren auf Schriften, die als von Gott geoffenbart geglaubt werden. In allen dreien spielen die Texte dieser Heiligen Schriften im Kult eine wesentliche Rolle, allerdings in unterschiedlicher

Weise. Im jüdischen Synagogengottesdienst standen von Anfang an die Schriftlektionen im Mittelpunkt. Auf die Lektion der Thora folgte eine auf den Propheten. Daran schloss die Predigt an, ein erbaulicher Vortrag, der den verlesenen Schriftabschnitt auslegte und auf das praktische Leben anwendete. Die christlichen Gottesdienstfeiern setzten in vieler Hinsicht jüdische Traditionen fort. Lesungen und Auslegung der Schrift wurden übernommen. Die Predigt fand auch außerhalb des Gottesdienstes einen wichtigen Platz. Seit alters war der christliche Gottesdienst allerdings zweigeteilt. Auf den Wortgottesdienst folgte der Opfergottesdienst. Als ein – unblutiges – „Opfer" wurde die Feier der Eucharistie schon früh aufgefasst. In ihr feiert die Gemeinde das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Dieses gemeinschaftsstiftende Gedächtnismahl ist die zentrale Feier des christlichen Gottesdienstes. In Relation zu ihr tritt der Wortgottesdienst zurück. In der westlichen Christenheit wird er schließlich zur „Vormesse". Dem Islam ist – genauso wie dem Judentum seit der Zerstörung des Zweiten Tempels – Opfergottesdienst unbekannt. Die maßgebliche Form des Gottesdienstes ist hier das Pflichtgebet. Im Gebetsgottesdienst spielen die Texte der Heiligen Schrift eine entscheidende Rolle.

Das Verhältnis von Wort- und Opfergottesdienst hat sich in den verschiedenen christlichen Kirchen unterschiedlich entwickelt. In der Tradition der byzantinischen Kirche wird die Liturgie der Eucharistie in den orthodoxen Kirchen mit besonderer Feierlichkeit begangen. Schon seit dem Hochmittelalter traten ostkirchliche Häresien gegen diesen Liturgismus auf und betonten die Wortverkündigung. Auch in der Westkirche ist das ein Kontroversthema. Gerade in der Auseinandersetzung mit nonkonformistischen Strömungen kam es jedoch hier zu einem Aufschwung des Predigtwesens, vor allem seit dem frühen 13. Jahrhundert von den Bettelorden getragen. Der unterschiedliche Stellenwert der Predigt in Ost- und Westkirche wurde weit über das religiöse Leben hinaus für weitere Entwicklungen in Ost und West bedeutsam. An die Predigt schlossen sich ja andere Formen der Massenkommunikation an. Eine noch größere Rolle spielten Lesung und Interpretation der Schrift in den reformatorischen Bekenntnissen. Der Wortgottesdienst trat gegenüber dem Opfergottesdienst in den Vordergrund. Die Predigt wurde gleichsam zum „Sakrament". Als religiöse „Kultur des Hörens" sind die reformatorischen Bekenntnisse von der religiösen „Kultur des Seins" am weitesten entfernt.

Auch die unterschiedliche Entwicklung der christlichen Sakramentenpraxis in Ost und West erscheint aus historisch-anthropologischer Sicht von Interesse. Die Westkirche hat sich im Hochmittelalter auf die Siebenzahl festgelegt: Taufe, Firmung/Salbung, Eucharistie, Beichte, Priesterweihe, Ehe und Letzte Ölung/Krankensalbung. Als die Vertreter der Ostkirche auf dem Unionskonzil von Lyon 1274 damit konfrontiert wurden, hatten sie keine prinzipiellen Schwierigkeiten. Auch ostkirchliche Theologen nannten gelegentlich eine Siebenzahl. Interessant erscheint, dass dabei das Mönchsgelübde und der Begräbnisritus angeführt wurden, die im Westen nie in diesem Rang begegnen – ein deutlicher Hinweis auf die Bedeutung des Mönchtums im Osten, auf die noch zurückzukommen sein wird, aber auch des Bestattungswesens als Übergangsritus. Auffällige

Unterschiede ergaben sich im Zeitpunkt, zu dem die zentralen Sakramente gespendet wurden. In der Ostkirche wurden Taufe, Salbung und erstmaliger Empfang der Eucharistie in eine gottesdienstliche Handlung zusammengefasst. Im Westen kam es zu einer zeitlichen Aufspaltung. Auch hier wurde die Taufe möglichst bald nach der Geburt vollzogen. Um die Kommunion empfangen zu dürfen, musste man jedoch die *anni discretionis* erreicht haben, also das Alter, in dem man zwischen Eucharistie und gewöhnlicher Speise zu unterscheiden vermochte. Die Salbung wurde als Firmung auf einen noch späteren Zeitpunkt verschoben. So entwickelten sich aus einer einheitlichen Sakramentenspendung zu Beginn des Lebens sakramental akzentuierte Zäsuren der Kindheits- und Jugendphase. Der Ablauf des Lebens wurde durch kirchliche Übergangsriten ausgestaltet. Auch die Ehe als Sakrament ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Mit der ersten Kommunion wurde die erste Beichte als Vorbereitung verbunden. Die generell allen Christen in der Westkirche vorgeschriebene Ohrenbeichte ist historisch-anthropologisch insofern von besonderer Bedeutung, als sie – in langfristiger Perspektive gesehen – zur systematischen Selbstthematisierung führte. Es ist dies eine Form der Introspektion auf der Basis von Selbstprüfung und Rechtfertigung, die sich von den kontemplativen Formen der Introspektion in ostkirchlicher Tradition sehr wesentlich unterscheidet. Die Praxis der Sakramentenspendung hat in der Ost- wie in der Westkirche zu einem mehr oder minder starken Ritualismus geführt. Dem Islam und dem Judentum fehlen Sakramente als heilsschaffende Gnadenmittel. Eine wichtige Kontinuitätslinie verbindet die christlichen Sakramente mit den antiken Mysterien – vor allem Taufe und Eucharistie. Sie führt damit zurück auch zu Wurzeln im südöstlichen Europa.

Als ein Spezifikum der orthodoxen Kirchen, das sie sowohl von den orientalischen als auch von den westlichen Kirchen unterscheidet, erscheint die besondere Rolle des Bilds im Kult. Den Buchreligionen ist gemeinsam, dass Heilige Schriften Träger der Offenbarung Gottes sind. Das Wort ist heilig, nicht das Bild. Sich von Gott ein Bild zu machen, ist durch das zweite der Zehn Gebote verboten. Das Judentum, in seiner Nachfolge der Islam und zunächst auch das Christentum vertraten diesen Grundsatz mit aller Schärfe. Von Griechenland ausgehend hatte jedoch im ganzen Kulturraum des Hellenismus das Kultbild eine reiche Tradition. Mit dieser Tradition musste sich das Christentum auseinander setzen. Im Byzantinischen Reich wurde der Konflikt um die Bilderverehrung im 8. und 9. Jahrhundert mit großer Leidenschaft und Schärfe ausgetragen. Letztlich setzte sich im Bilderstreit die vor allem von den Mönchen getragene Partei der *Ikonolatrai* (Bilderverehrer) gegen die *Ikonoklastai* (Bilderstürmer) durch. Eine Synode von 869 formulierte den Lehrsatz: „Wir schreiben vor, die Ikone unseres Herren … zu verehren und ihr dieselbe Ehre zu erweisen wie den Büchern der Evangelien. Denn so gut wie alle durch die Buchstaben der Letzteren zum Heil kommen, ebenso finden alle – die Wissenden und die Unwissenden – durch die Bildwirkung der Farben ihren Nutzen …“ Diese Gleichstellung von heiliger Schrift und heiligem Bild hatte für die Religionsgeschichte und darüber hinaus für die Mentalitätsgeschichte eminente Bedeutung.

Nicht nur die Frömmigkeitsgeschichte und die Geschichte der religiösen Kunst wurden dadurch beeinflusst, sondern auch Geisteshaltungen und Formen der sinnlichen Wahrnehmung.

Die Westkirche ist in der Frage der Zulässigkeit religiöser Bilder mit der Ostkirche mitgegangen, nicht aber bezüglich deren sakralen Charakters. So konnte sich das religiöse Bild hier von Bindungen der Tradition stärker gelöst viel freier entfalten. In der Entwicklung der abendländischen Malerei kommt diese geringere sakrale Bindung im Vergleich zum Osten deutlich zum Ausdruck. Im Unterschied von den östlichen Kirchen hat der Westen über das gemalte Bild hinaus auch die religiöse Plastik für zulässig erklärt – im offenen Gegensatz zum Dekalog. Die Bilderfrage war in der Westkirche kein zentrales Thema. Die Tradition des Hellenismus fehlte hier als kulturelles Substrat. Es mag symptomatisch sein, dass der Westen im Hochmittelalter nicht einen Bilderstreit ausfocht, sondern einen Investiturstreit, in dem es um das kirchliche Ämterwesen ging. Alte Ost-West-Unterschiede des Mittelmeerraums kommen in diesen Akzentsetzungen zum Ausdruck.

Die Entscheidung des Bilderstreits im Byzantinischen Reich zugunsten der Bilderverehrer hat in der Kultpraxis der Ostkirche zu weittragenden Folgen geführt. Es gibt fast keine Kulthandlung, bei der nicht eine Ikone mit dabei wäre. Das gilt für Kulthandlungen in der Kirche wie außerhalb. In fast jedem Haushalt findet sich eine Hausikone, vor der Gebete verrichtet werden können. Bei der Taufe ist eine Ikone zugegen. Während des Gottesdienstes entzünden Gläubige in der Kirche herumgehend vor Ikonen Kerzen. Die Eucharistiefeier vollzieht sich durch die Ikonenwand, von den Blicken der Laien abgeschirmt. An Ikonen gebundene Kultformen haben sich in der kirchlichen Liturgie wie in der Volksfrömmigkeit überall durchgesetzt.

Mit dem Sieg der Bilderverehrung hat auch die Heiligenverehrung einen enormen Aufschwung erfahren. Die Ikonenverehrung beschränkte sich ja nicht auf die Christusikone, um deren Zulässigkeit in der theologischen Auseinandersetzung besonders gekämpft wurde. Der Heiligenkult war jetzt nicht mehr nur an die Reliquien gebunden. Das Bild konnte den Heiligen in ähnlicher Weise präsent machen. Die Verehrung alter und neuer Heiliger erlebte in Byzanz nach dem Ende des Bilderstreits eine Blütezeit und strahlte weit über das Byzantinische Reich hinaus aus. Die Westkirche hat damals viele Heilige aus der Ostkirche übernommen. Der heilige Nikolaus ist unter ihnen wohl der prominenteste. Das Ost-West-Gefälle religiöser Neuerungen ist in dieser Zeit offenkundig. Eine Kritik an Bilder- und Heiligenverehrung, wie sie im Westen die reformatorischen Bekenntnisse geübt haben, hat es im Osten nicht gegeben. Bilder- und Heiligenverehrung ist ein Charakteristikum der orthodoxen Kirchen geblieben.

Eine zweite große Kontroverse, die den Sonderweg der orthodoxen Kirchen maßgeblich beeinflusste, betraf nicht den Kult insgesamt, sondern die persönliche Gebetspraxis, vor allem die der Mönche. Sie erscheint trotzdem aus historisch-anthropologischer Sicht sehr wesentlich. Die Proponenten im Hesychasmusstreit waren bezeich-

nenderweise ein Mönch aus einem Athoskloster, Gregor Palamas, und ein aus Kalabrien stammender Abt eines Klosters in Konstantinopel namens Barlaam. Der Streit wurde auf vier Synoden zwischen 1341 und 1368 zugunsten der von Ersterem vertretenen Theologie bzw. der mit ihr korrespondierenden Gebetspraxis entschieden. Diese Gebetspraxis ging von einer bestimmten Sitzhaltung mit geregeltem, gleichmäßigem Atmen als Mittel für die innere Sammlung aus. Der Beter hatte dann unaufhörlich das Jesusgebet „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner" zu sprechen. Ziel der Gebetsübung waren Lichtvisionen – die Schau des so genannten „Taborlichts", also jenes unerschaffenen Lichts, welches nach Matthäus 17, 1 die drei Jünger Christi auf dem Berg Tabor hatten schauen dürfen. Um die Möglichkeit, schon zu Lebzeiten Gott schauen zu dürfen, ging die theologische Streitfrage. Die korrespondierende Kulthandlung ist von allgemeiner Bedeutung. Sie steht für mystisches Erleben sowie für eine Hochbewertung der Kontemplation in der religiösen Praxis. Die Westkirche ist der Mystik als Unmittelbarkeit des Gotteserlebens im Allgemeinen eher skeptisch gegenübergestanden, ihr Mönchtum hat der *vita activa* vor der *vita contemplativa* vielfach den Vorrang eingeräumt. Die Ostkirche hat im Hesychasmusstreit anders entschieden. Mystisches Erleben war nicht nur eine erlaubte, sondern eine besonders hoch bewertete Form der religiösen Praxis. Diese Hochbewertung der Mystik hat weit über das religiöse Leben im engeren Sinn Einstellungen, Verhaltens- und Erlebensweisen in den orthodoxen Ländern beeinflusst.

Wenn sich auch in anderen Religionsgemeinschaften des Balkanraums in historischer Zeit stark mystische Tendenzen erkennen lassen, so liegt hier wohl keine gegenseitige Beeinflussung und kein innerer Zusammenhang vor. Die sephardischen Juden haben ihre mystische Ausrichtung an der Kabbala bereits aus ihren Heimatländern auf der Iberischen Halbinsel mitgebracht. Und auch die islamische Mystik des Bektaschi-Ordens, der auf dem Balkan so weite Verbreitung fand, hat ihren Ursprung nicht in diesem Raum. Interessant erscheint, dass wie im Hesychasmus Körperübungen und ständiges Wiederholen von Gottesnamen im Prozess der mystischen Versenkung eingesetzt werden. Trotz solcher Parallelen – die einzige Gemeinsamkeit der christlichen, jüdischen und islamischen Mystik im südöstlichen Europa dürfte die Schwäche hierarchisch strukturierter Ordnungen in den einzelnen Religionsgemeinschaften sein. Wo Ämterwesen und Religionsrecht dominieren, dort ist für Mystik wenig Platz.

Geht man von den Kulthandlungen der „verordneten Religion" aus, so nimmt in allen drei Religionen das Gebet eine zentrale Stellung ein. Fünfmal im Tag ruft der Muezzin die Muslime zum Gebet. Am Freitag findet das gemeinsame Gebet in der Moschee statt. Im jüdischen Synagogengottesdienst am Sabbat sind Beten, Vorlesen aus den Heiligen Schriften und Lehre miteinander verbunden. Im Sonntagsgottesdienst der Christen ist das Gemeinschaftsgebet sowohl mit dem Wort als auch mit dem Opfergottesdienst verbunden. Das Verhältnis von öffentlichem und privatem Gebet gestaltet sich unterschiedlich. Bei Letzterem sind wiederum Unterschiede zwischen familiär-gemeinschaftlichem und individuellem zu sehen. Generelle Aussagen über die Gebetspraxis lassen sich

für einen religiös so vielfältigen Raum wie die Balkanhalbinsel sicher nicht machen, schon gar nicht in einer epochenübergreifenden Zugangsweise. In Hinblick auf die Diasporasituation vieler religiöser Gruppierungen darf davon ausgegangen werden, dass häuslicher Kult im Verhältnis zum Gemeindekult eine wesentliche Rolle spielte. Wo es im Kult zu einer Separation von Frauen und Männern kam, wurde der öffentliche Kult primär von den Männern getragen. Muslimische Frauen etwa beteten vorwiegend zuhause. Eine Besonderheit der islamischen Gebetspraxis sind die Reinheitsvorschriften. Der Verrichtung der Pflichtgebete muss immer eine Waschung des Gesichts, der Hände und der Füße vorausgehen. Die jeweiligen Vorstellungen über kultische Reinheit haben über die religiöse Praxis hinaus das Verhalten im Alltagsleben beeinflusst.

Neben den Kulthandlungen der „verordneten Religion" spielten im südöstlichen Europa solche der „gelebten Religion" eine besondere Rolle. Das hängt mit dem Überleben paganer Traditionen zusammen, ebenso mit der schwachen Durchsetzungskraft zentraler religiöser Normen sowie den starken Tendenzen zum Synkretismus. In der Praxis der „gelebten Religion" wurden häufig die Grenzen dessen überschritten, was die „verordnete Religion" erlaubte. Das gilt insbesondere für den Kampf gegen die im christlichen Volksglauben allgegenwärtigen Dämonen. Die Grenze zwischen kirchlich erlaubtem Exorzismus und kirchlich verbotenen Zauberformeln, Beschwörungen und Praktiken der Hexerei waren kaum scharf zu ziehen. Eine solche Ausgrenzung wurde auch von kirchlicher Seite nicht nachhaltig betrieben. Es erscheint bemerkenswert, dass es – wie schon erwähnt – in den orthodoxen Kirchen nirgendwo zu Hexenverfolgungen gekommen ist. Solche Verfolgungen blieben auf die westlichen Kirchen beschränkt, die sie in ihrem Verbreitungsgebiet auf der Balkanhalbinsel aber nicht betrieben. Die Abgrenzung gegenüber unerlaubten Praktiken von Beschwörung und Magie ist den christlichen Kirchen deshalb so schwierig, weil sie in den Sakramenten und den sakramentenähnlichen Ritualen über Kulthandlungen verfügen, in denen bestimmte heilige Formeln und Verrichtungen als *ex opere operato* wirkend gedacht werden. Der Islam kennt keine Sakramente oder Sakramentalien. Magie ist grundsätzlich verboten. Trotzdem blühten gerade im Volksislam magische Praktiken in besonderer Weise.

Dämonen galten als Urheber von vielerlei Formen des Unheils, insbesondere von Krankheiten. Unter den magischen Praktiken kam dementsprechend der Heilmagie besondere Bedeutung zu. Magische Heilkünste und Hellseherei traten oft in enger Verbindung miteinander auf. Visionen, Zukunftsschau und prophetische Träume spielten dabei eine wesentliche Rolle. Wahrsagerei und Orakelwesen könnten in Kontinuität zu antiken Traditionen stehen. Dasselbe gilt für die Inkubation, also den „Tempelschlaf", in christlichen Kirchen und Klöstern, von dem Heilung und Zukunftsschau erwartet wurde – von Christen und Muslimen mitunter an denselben Orten verrichtet. In einem stark mystisch geprägten Umfeld der „verordneten Religion" sind solche Praktiken in der „gelebten" nicht erstaunlich.

Von der Antike bis in neueste Zeit spielt das Wallfahrtswesen im südöstlichen Europa

eine wichtige Rolle. Als Wallfahrtsziele wirkten aus vorchristlicher Zeit Berg- und Grottenheiligtümer nach, die häufig durch die Weihe an Heilige verchristlicht wurden. Begräbnisstätten von Heiligen sind dann in christlicher Zeit die wichtigsten Pilgerziele. Obwohl der Islam offiziell keine Heiligenverehrung kennt, wurden auch die Mausoleen von besonders verehrten Scheichs zu Wallfahrtsorten. Wundertätige Persönlichkeiten zogen schon zu Lebzeiten Hilfesuchende an. In einer Region, in der charismatischen Heilerinnen und Heilern traditionell große Bedeutung zukommt, sind solche „lebende Heilige" keine seltene Erscheinung. Ein Spezifikum der Wallfahrtskultur im südöstlichen Europa sind die wundertätigen Bilder. Zweifellos hängen sie mit der Ikonenverehrung zusammen. Ohne diesen Kontext wurden sie mit zeitlicher Verzögerung auch in der Westkirche übernommen. Im Wallfahrtswesen haben sich Elemente des materiellen Opferkults erhalten, die dem Christentum als einer Religion des ethisierten Opferkults sonst fremd sind. Die Votivgaben sind materielle Gegenleistungen des dankbaren Wallfahrers für die vom Heiligen gewährte Hilfe. In christlichen Kulturen ist die Wallfahrt nirgendwo vorgeschrieben. Ihre enorme praktische Bedeutung verweist auf das Nebeneinander von Normativem und Gelebtem. Auch für den Volksislam des Balkanraums hatten christliche Wallfahrtsorte Attraktivität. Vorgeschrieben ist im Islam nur die Wallfahrt nach Mekka. Für die Wechselwirkungen christlicher und islamischer Vorstellungen ist es bezeichnend, dass der Titel „Hadschi", den ein Mekkapilger tragen durfte, auch von christlichen Pilgern übernommen wurde, die Jerusalem aufgesucht hatten.

Kultträger

Mit spezifischen Kulthandlungen korrespondieren spezifische „religiöse Spezialisten", um diesen von Weber eingeführten verallgemeinernden Begriff zu gebrauchen. In den in der Geschichte des südöstlichen Europa bedeutsam gewordenen Religionen haben solche „religiöse Spezialisten" sehr unterschiedliche Funktionen und Aufgaben. Nur das Christentum in seinen verschiedenen konfessionellen Ausprägungen kennt Priester. Der Islam und das Judentum haben Vorbeter, religiöse Lehrer und Rechtsgelehrte, aber keine Priester. Es fehlen ihnen ja Opfergottesdienst und Sakramentenspendung. Auch jene christlichen Gruppierungen, die – wie etwa die Bogomilen – die Sakramente und die Kulthandlungen der orthodoxen Kirche ablehnten, waren priesterlos. Sie unterschieden nur zwischen Auserwählten und Anhängern, aber nicht zwischen Priestern und Laien. Für die Feier der Eucharistie und die Spendung der Sakramente bedarf es hingegen der Weihe, durch die dem Priester besondere religiöse Kraft übertragen wird.

Christliches Priestertum bekommt diese Kraft prinzipiell durch Weihe, nicht durch Abstammung. Der Gedanke eines erblichen Charismas ist dem Christentum grundsätzlich fremd. So findet der Typus der Priesterdynastie, wie er sich im antiken Griechenland findet, im Christentum keine Fortsetzung. Die Bischofsdynastie der Njegoš in

Cetinje, aus der das montenegrinische Fürstenhaus hervorging, ist eine Ausnahmeerscheinung. Ihr Hintergrund ist eine stark abstammungsorientierte Gesellschaft in einem isolierten Rückzugsgebiet. Und auch hier wurde die jeweils vom Onkel auf den Neffen weitervererbte Bischofswürde natürlich offiziell durch Weihe übertragen. Analog ist die Situation zu beurteilen, wenn in orthodoxen Kirchen Söhne von Popen wiederum Popen wurden. Die im Vaterhaus mitbekommene geistliche Bildung begünstigte zwar den Weg zum kirchlichen Amt, entscheidend blieb jedoch die Weihe. Mit Erbcharisma hat eine solche innerfamiliale Kontinuität nicht im Mindesten zu tun. Dass es in der Ostkirche zum Unterschied von der Westkirche das Phänomen der Priestersöhne gibt, hängt mit der unterschiedlichen Einstellung zur Heirat von Klerikern zusammen. Der Pfarrklerus sollte verheiratet sein. Eine Eheschließung bis zur Diakons- bzw. Priesterweihe wurde empfohlen. Erst nach der Ordination zum Priester war sie verboten, auch im Fall der Verwitwung. Die Westkirche hingegen führte im Hochmittelalter entgegen der Tradition den Pflichtzölibat ein. Obwohl nur eine Frage der Kirchendisziplin, bildet das Zölibatsgebot einen sozialhistorisch und mentalitätsgeschichtlich sehr wesentlichen Unterschied zwischen den Trägern des Kults in Ost- und Westkirche.

Anders als jüdische Rabbiner oder islamische Ulema sind christliche Priester durch die Weihe sakrale Personen. Das bewirkt eine Heraushebung der Vollzieher des Kults aus der Gemeinde der Gläubigen. Eine klare Trennung zwischen Klerus und Laien ist für die alten christlichen Kirchen charakteristisch. Die liturgische Ausgestaltung der gottesdienstlichen Handlungen kann die Sonderstellung des Klerus nach außen besonders sinnenfällig machen, etwa durch die liturgischen Gewänder. Der Liturgismus der orthodoxen Kirchen betont im Rahmen der Kulthandlungen diesen besonderen Status. Im Alltagsleben hingegen besteht zwischen dem Popen und seiner Gemeinde keine besondere Distanz. Der orthodoxe Geistliche führt ein normales Familienleben wie die Laien. Der Zölibat des Priesters der römisch-katholischen Kirche bedeutet hingegen ein prinzipielles Anderssein, das über die Kulthandlung hinaus das ganze Leben betrifft.

Der Klerus sowohl der Ost- als auch der Westkirche ist seit alters in sich hierarchisch gestuft. Ihre entscheidende Prägung hat diese hierarchische Gliederung in der Reichskirche des Römischen Reichs in der Spätantike erfahren. Kirchliche Ämterstrukturen und Amtssprengel wurden damals an weltliche angeglichen. Auf dieser gemeinsamen Grundlage kam es allerdings im Verlauf des Mittelalters in Ost und West zu ganz unterschiedlichen Entwicklungen. Die orthodoxen Kirchen erhielten sich die synodale Struktur mit prinzipieller Gleichberechtigung der Bischöfe, in der römischen Kirche kam es zu einer Zentralisierung unter dem Primat des Papstes. Die Kirchen des Ostens tendierten zu einer Anpassung der kirchlichen an die jeweilige staatliche Ordnung, die Westkirche baute diese umgreifend eigenständigen Strukturen auf. Auf der Basis dieser umfassenden hierarchischen Ordnung war es ihr möglich, eine sehr weitgehend vereinheitlichte religiöse Kultur in ihrem Jurisdiktionsbereich herzustellen.

Neben dem Priester als geweihtem Amtsträger steht im Christentum als ein zweiter

Grundtyp des „religiösen Spezialisten" der Mönch, der durch seine Askese zu einer geheiligten Person wird. In den östlichen Kirchen wurde der Mönch traditionell höher verehrt als der Priester. Die „gotttragenden Väter", aus denen der Heilige Geist spricht, besaßen mehr Autorität. *Pneuma* – der unmittelbar wirksam gedachte Geist Gottes – ging vor Amt. In diesem Sinne waren in den östlichen Kirchen Elemente von Mönchsreligionen gegeben. Das gilt vor allem für Phasen der Schwäche der kirchlichen Hierarchie. In der Osmanenzeit waren in vielen Regionen des südöstlichen Europa die Klöster die eigentlichen Zentren des orthodoxen Christentums. Aber schon in byzantinischer Zeit kam dem Mönchtum eine tragende Rolle zu. Bezeichnend erscheint die Rolle der Klöster auf dem heiligen Berg Athos seit dem Spätmittelalter. Von hier gingen etwa im Hesychasmusstreit die entscheidenden theologischen Anstöße aus. Die Mönchsrepublik blieb auch weiterhin das eigentliche religiöse und kulturelle Zentrum der Orthodoxie, das viel stärker auf die östliche Christenheit einwirkte als das Patriarchat von Konstantinopel. Die Athosmönche konnten ihre Autorität nicht auf überregionalen Ordensverbänden aufbauen, wie das etwa im Westen große Reformklöster in der Nachfolge von Cluny und Citeaux vermochten. Sie verdankten sie bloß der Anerkennung der besonderen Heiligkeit ihres Asketentums.

Die Entwicklung des Mönchtums im südöstlichen Europa verlief ganz anders als im Westen. Während dort in Nachfolge der Regel des heiligen Benedikt das zönobitische Mönchtum mit seinem gemeinschaftlichen Zusammenleben in klösterlichen Hausgemeinschaften dominierte, konnte sich hier die Anachorese der vereinzelt lebenden Asketen als gleichberechtigte bzw. bevorzugte Form erhalten. Im Rahmen der zönobitisch lebenden Klöster förderte der Hesychasmus die individuelle religiöse Praxis gegenüber dem gemeinschaftlichen Gebet. Das System der so genannten „Idiorhythmie" wirkte in ähnliche Richtung. Der Grundsatz der persönlichen Besitzlosigkeit wurde hier aufgegeben. Das ermöglichte dem einzelnen Mönch innerhalb des Klosters eine eigenständige Lebensgestaltung. Anachorese und Idiorhythmie bewirkten ein mönchisches Leitbild, das sich sehr wesentlich von dem der Westkirche unterschied. Die persönliche Heiligung stand im Vordergrund. Die Einordnung in die Gemeinschaft mit der Betonung des Gehorsamsprinzips, die im Westen die Klostergemeinschaft zum Vorbild gesellschaftlicher Sozialdisziplinierung werden ließ, spielte hier eine untergeordnete Rolle.

In den orthodoxen Kirchen ist es nie zur Ausbildung von Ordensverbänden im Sinne überregionaler Zusammenschlüsse von Klostergemeinschaften mit gemeinsamen Normen gekommen. Die seit dem Hochmittelalter in rascher Abfolge in der Westkirche erfolgten Ordensneugründungen finden im Osten keine Entsprechung. Mit diesen Neugründungen setzten sich die Mönchsgemeinschaften immer wieder neue Ziele – in der Seelsorge, in der Predigt, im Studium, im Schulwesen, im Glaubenskampf sowie im Spitalswesen. Die Aufgabenstellungen des Mönchtums wurden dadurch enorm ausgeweitet, von der Ausgangsposition christlichen Asketentums her betrachtet könnte man wohl sagen: grundsätzlich verändert. Aktives Eingreifen in die gesellschaftlichen Verhältnisse

trat zunehmend in den Vordergrund. *Vita activa* gewann neben oder an Stelle der *vita contemplativa* an Bedeutung. Das ostkirchliche Mönchtum hat viel stärker den kontemplativen Grundzug beibehalten. Auch damit wurden seitens „religiöser Spezialisten" gesellschaftlich wirksame Leitbilder formuliert.

Die großen Ordensgemeinschaften der Westkirche waren von Skandinavien bis zum Mittelmeer, von der Iberischen Halbinsel bis ins Baltikum einheitlich durchorganisiert. Jede von ihnen verbreitete spezifische religiöse Ausdrucksformen. So wie sich Zeugnisse der Zisterziensergotik im ganzen Raum der Westkirche finden, so auch die Weihnachtskrippe als Ausdruck franziskanischer Leben-Jesu-Frömmigkeit. Die großen Ordensverbände haben sehr wesentlich zur religiösen Homogenisierung der Westkirche beigetragen, ebenso zur Verdrängung älterer Formen. So ist religiöse Vielfalt und Persistenz von Archaismen im südöstlichen Europa letztlich auch aus dem Fehlen solcher universaler Ordensgemeinschaften in den orthodoxen Kirchen zu verstehen.

In ihrer großräumig vereinheitlichenden Wirkung sind die Sufi-Orden des Islam durchaus mit den Ordensgemeinschaften der römischen Kirche zu vergleichen. So wurde der auf der Balkanhalbinsel so erfolgreich wirkende Bektaschi-Orden im 13. Jahrhundert in Khorasan (Anatolien) gegründet und hat heterodoxe Glaubensvorstellungen seines Herkunftsgebiets hierher verpflanzt. Wie der im westlichen Balkanraum wirkende Franziskanerorden hat er sich sehr stark den vorgegebenen religiösen und gesellschaftlichen Bedingungen seines Wirkungsbereichs angepasst. Wie bei den Franziskanern die Tertiaren, gab es auch bei den Bektaschiderwischen neben dem engeren Kreis der Konventsangehörigen einen weiteren von Angehörigen der Bruderschaft, die außerhalb lebten. Die Parallelen finden freilich rasch ihre Grenzen. Ein Mönchtum im christlichen Sinn ist im Islam untersagt. Der Derwisch unterliegt keinem Gebot der Ehelosigkeit. Der Scheich, der dem Konvent vorsteht, wohnt mit seiner Familie innerhalb des Konvents. Häufig vererbt er diesen an einen seiner Söhne. Als „religiöse Spezialisten" können die Derwische aber sicher bezeichnet werden. Der Volksislam wurde sehr maßgeblich durch sie geprägt.

In der Vielfalt volkskultureller Ausformungen von Religion ist es schwierig, einheitliche Grundtypen auf bestimmte Kulthandlungen spezialisierter Personen festzumachen. Der Dorfpate, der zur Epiphanie, dem Fest der Taufe Jesu, das geweihte Wasser vom Popen übernimmt und alle Dorfbewohner einzeln sowie die gesamte Dorfflur damit segnet, gehört sicher dazu. Dasselbe gilt für die auf Heilmagie spezialisierte alte Frau oder jene, die über Visionen mit dem Jenseits kommuniziert. Jeder Hausvater kann die Rolle des Hauspriesters übernehmen. In weiten Regionen der westlichen Balkanhalbinsel ist das etwa bei der *slava*, dem Fest zu Ehren des jeweiligen Hauspatrons, der Fall, bei der auch der Vorfahren gedacht wird – offenbar ein Relikt vorchristlichen Ahnenkults in christlicher Einkleidung. Rituale des Ahnenkults werden grundsätzlich von Repräsentanten von Abstammungsgemeinschaften getragen, nicht von Amtsträgern der Kirchengemeinde.

Kultorte

Orte und Räume von kultischen Handlungen sind in allen drei auf der Balkanhalbinsel vertretenen Weltreligionen nicht an Naturphänomene gebunden. Wenn trotzdem Berg-, Baum-, Grotten- und Quellheiligtümern hier eine große Bedeutung zukommt, so ist dies auf das Fortleben paganer Kultstätten in christlicher Überformung zurückzuführen. Die schon mehrfach erwähnte Persistenz vorchristlicher religiöser Vorstellungen und Praktiken kommt darin zum Ausdruck. Insbesondere das Wallfahrtswesen hat diesbezüglich Kontinuitäten hergestellt. Allerdings sind sicher nicht alle heiligen Berge auf solche weit zurückreichenden Wurzeln zurückzuführen. Das gilt etwa für den wichtigsten von ihnen, den Berg Athos. Er scheint ursprünglich bloß Zufluchtsstätte von Mönchen gewesen zu sein. Seine besondere Heiligkeit gewann er durch das besonders heilige Leben der dort lebenden Asketen – ein Grundprinzip christlicher Sakraltopografie, dass nicht die Natur heilige Orte heilig macht, sondern die Heiligkeit der dort lebenden bzw. begrabenen Menschen. Für andere Klosterplätze in exponierter Lage mag Ähnliches gelten.

Gottesdienst ist im Judentum seit der Zerstörung des Tempels und dem damit verbundenen Ende des Opferkults im Prinzip völlig raumunabhängig. Rituelles Gebet erscheint überall möglich. Es bedarf dazu nicht eines besonderen geweihten Orts. Die Synagoge ist nicht wie die christliche Kirche eine geweihte Stätte und wird auch nicht als Wohnstätte Gottes gedacht. Sie dient dem gemeinsamen Gebet, der Lehre und der Versammlung der Gemeinde. Als Grundausstattung ist deshalb nur ein Schrein für die heiligen Schriftrollen sowie ein Lesepult erforderlich. So ist die architektonische Gestaltung der Synagoge kaum von liturgischen Erfordernissen determiniert und kann sich den ortsüblichen Baugewohnheiten relativ leicht anpassen. Dasselbe gilt für die Moschee. Als mit dem Osmanischen Reich der Islam in Europa kontinuierlich vordrang, konnten christliche Kultbauten von der neuen Religion problemlos übernommen werden. Es mussten bloß die Bilder entfernt werden. An Zubauten waren nur Minaretts für den Aufruf zum Gebet durch den Muezzin und Anlagen zur Reinigung vor dem Gebet erforderlich. In der Innenausstattung kam der *Mimbar*, die Kanzel für die Freitagspredigt, hinzu. Wie die Synagoge ist die Moschee Bethaus, Predigthalle, Versammlungsstätte. Das Gebet in der Moschee gilt als besonders wertvoll. Die täglichen Pflichtgebete aber können auch überall anderwärts verrichtet werden. Voraussetzung ist die Reinheit der Person und des Platzes. Die Letztere kann – wo auch immer – durch den Gebetsteppich gewährleistet werden.

Die christliche Kirche hat als Kultraum einen grundsätzlich anderen Charakter als die Synagoge und die Moschee. Sie ist nicht nur Bethaus, sondern auch Ort des Opfergottesdienstes sowie der Sakramentenspendung. Der zentralen Bedeutung der Eucharistiefeier entsprechend ist der Altar der sakrale Bezugspunkt des Kirchenraums. Er bezieht seine besondere Heiligkeit aber nicht bloß aus dem Vollzug des Gedächtnismahls, dem Basissymbol des Christentums. Noch ein anderes Moment kommt hinzu. Seit der Zwei-

ten Trullanischen Synode, die 692 im Kuppelsaal des Kaiserpalasts in Konstantinopel abgehalten wurde, ist es vorgeschrieben, dass jeder Altar Heiligenreliquien enthalten muss. Die Vorstellung, dass dem Körper der Heiligen auch nach dem Tod besondere heilige Kraft innewohnt, ist sei alters gemeinsamer Glaube der Ost- und Westkirche. Deshalb wurden Kirchen über den Gräbern von Heiligen errichtet und umgekehrt Heiligenreliquien in Kirchen transferiert. Mit der Verbindung des Altars mit Heiligenreliquien kommt es zu einer Durchdringung der von Christus ausgehend gedachten Heiligkeit mit der der Heiligen.

Die besondere Heiligkeit des Altarraums innerhalb der Kirche, zu dem nur die Kleriker als geweihte Personen Zugang haben, von dem die Laien hingegen ausgeschlossen bleiben, ist der Ost- und der Westkirche gemeinsam. Zu einer Sonderentwicklung der Ostkirche kam es mit der Einführung der Ikonostase als einer Trennwand, die die im Altarraum verrichteten heiligen Handlungen den Blicken der Gläubigen entzieht. Die Ikonostase ist ein Produkt des Bilderstreits. Sie richtete sich gegen die ikonoklastische Auffassung, die die Eucharistie als „Bild" Christi deutete. Man verbarg nun das eucharistische Mysterium vor den Blicken der Laien und bot ihnen statt dessen ein Programm von sinndeutenden Bildern. Zu einer Sonderentwicklung der Westkirche kam es etwa zur selben Zeit durch die Vervielfachung der Altäre. Der religiöse Hintergrund dieser Entwicklung ist vor allem in der Totenmesse zum Seelenheil von Verstorbenen zu sehen, die gleichzeitiges Abhalten vom Messfeiern in derselben Kirche erforderte. Anders als in der Ostkirche wurde es in der Westkirche immer selbstverständlicher, dass Mönche zugleich Priester waren. In der Kirchenreform des Hochmittelalters haben vor allem die Cluniazenser durch intensivierte Abhaltung von Totenmessen sowie anderen Formen von Spezial- und Privatmessen zur Vervielfachung der Altäre beigetragen. Die Ostkirche hingegen hielt in altchristlicher Tradition am Prinzip des einzigen Altars fest. Solche Unterschiede der Kultpraxis haben zu jenen sinnenfälligen Ausdrucksformen im Kirchenbau geführt, die gerade im südöstlichen Europa östliches und westliches Christentum so deutlich kontrastierend in Erscheinung treten lassen.

Auf einige weitere sei andeutungsweise hingewiesen. In der Westkirche hat im Hochmittelalter das Predigtwesen stark an Bedeutung gewonnen und mit ihm der Bau von Hallenkirchen, in denen die Kanzel eine zentrale Position einnimmt. Mit der allgemein verpflichtenden Individualbeichte setzte sich der Beichtstuhl als notwendiges Objekt der Kirchenausstattung durch. Die Orgel kam zwar von Byzanz ins Abendland, war aber in der Ostkirche in der Kirche verboten. Im Westen wurde sie zum Ausgangspunkt der instrumentalen Kirchenmusik und hat damit die kirchliche Raumgestaltung entscheidend beeinflusst. In der ostkirchlichen Sonderentwicklung der kirchlichen Raumgestaltung kam der Ikonenverehrung entscheidende Bedeutung zu. Die Vielfalt in einem Kirchenbau verehrter Ikonen stellte ein dezentrierendes Moment dar. Mit der Ikonenverehrung der Gläubigen während und außerhalb des Gottesdienstes steht das Kerzenopfer bei der Ikone in Zusammenhang, das Raumeindruck und Stimmung orthodoxer Kirchen so

stark prägt. Bild und Licht stehen nicht nur in der kirchlichen, sondern auch in der häuslichen Ikonenverehrung miteinander in Verbindung.

Neben der Kirche ist der Friedhof ein besonders geheiligter Ort. In der Ost- wie in der Westkirche wird er wie die Kirche geweiht. Das allein aber macht nicht seine sakrale Bedeutung aus, auch nicht kirchliche Riten, die hier verrichtet werden. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass manche orthodoxe Theologen die Beerdigung für ein Sakrament hielten; diese Einschätzung setzte sich jedoch nicht durch. Die Sakralität des Friedhofs im Verständnis der Volkskultur hat viel mit vor- und außerchristlichen Vorstellungen und Bräuchen zu tun. In weiten Gebieten des südöstlichen Europa hat sich die Sitte des Totenmahls am Grab erhalten. Der Tote wird dabei im Kreis seiner Angehörigen präsent gedacht. Die für das Christentum sonst charakteristische Tendenz, das Totenmahl durch die Eucharistiefeier zu ersetzen, setzte sich hier nicht durch. Auch anderes traditionelles Brauchtum ist mit dem Grab verbunden.

In besonderer Weise heilig ist das Grab des Heiligen. Dies gilt in der christlichen Volkskultur in gleicher Weise wie in der islamischen. Obwohl der Islam offiziell keine Heiligen kennt, wurden Gräber von „Pirs“ und „Walis“, also Personen, die durch Wunder und ein asketisches Leben den Ruf der Heiligkeit erlangt haben, ganz besonders verehrt – auch im südöstlichen Europa. Die orthodoxe Kirche machte die Verehrung von Heiligen nicht von deren Kanonisation abhängig. Während im Jurisdiktionsbereich der römischen Kirche die offizielle Verehrung eines Heiligen erst nach dessen Heiligsprechung erlaubt war, war es in den östlichen Kirchen umgekehrt: Der Kanonisation musste eine kontinuierliche Verehrung durch längere Zeit vorausgehen. Daraus ergab sich in der Heiligenverehrung unabhängig von der Hierarchie eine Dynamik von unten. Heiligengräber waren wichtige Ziele des Wallfahrtswesens, das im südöstlichen Europa so stark entwickelt war, daneben – in Entsprechung zur Ikonenverehrung – auch wundertätige Bilder. Vorchristliche Kultstätten wirkten vielfach in den heiligen Orten der Wallfahrtskultur nach.

Kultzeiten

Systeme heiliger Orte und heiliger Zeiten stehen insofern in Zusammenhang, als sich mit der Lösung von örtlichen Bindungen Tendenzen zu vereinheitlichten Kultterminen zeigen. Von den drei im südöstlichen Europa vertretenen großen Religionsgemeinschaften ist diese Konzentration auf heilige Tage im Judentum besonders deutlich gegeben. Mit der Aufhebung des Opferkults blieb die Sabbatfeier neben der Beschneidung die wichtigste rituelle Gemeinsamkeit der in Diaspora lebenden Religionsgemeinschaft. Der Sabbatheiligung kam dementsprechend im Gemeinschaftsleben allerhöchste Bedeutung zu. Mit dem jüdischen Sabbat korrespondiert der islamische Freitag und der christliche Sonntag – keiner von beiden freilich nur annähernd in ähnlicher Weise durch religions-

rechtliche Vorschriften in seiner Gestaltung festgelegt. Die Verpflichtung zum regelmäßigen Besuch des Sonntagsgottesdienstes besteht nur in der Westkirche – über die religiöse Vergesellschaftung hinaus auch für die Beziehungen des Alltagslebens ein wichtiger Faktor.

Die Festzeiten des Kirchenjahres sind in der Ost- und in der Westkirche im Wesentlichen dieselben. Die Hochfeste Weihnachten, Ostern und Pfingsten erinnern an die wichtigsten Stationen des Heilsgeschehens. Eine Besonderheit der Ostkirche ist es, dass bestimmte Sonntage dem Gedenken an wichtige kirchengeschichtliche Ereignisse gewidmet sind, der „Sonntag der 318 heiligen Väter" der Erinnerung an das Konzil von Nizäa 325, der „Sonntag der Orthodoxie" am ersten Sonntag in der Fastenzeit der Erinnerung an die endgültige Überwindung der Bilderstürmer 842, der folgende zweite Sonntag in der Fastenzeit dem Gedenken an den heiligen Gregorios Palamas (1296–1359), der die Lehre von der Schau des göttlichen Lichts im Hesychasmusstreit verteidigt hat. Am „Sonntag der Orthodoxie" wird vor der heiligen Messe eine Liste der Häretiker verlesen, über die das Anathema ausgesprochen wurde. Der Festkreis des Kirchenjahrs nimmt in der Ostkirche früher und stärker Momente des historischen Gedenkens auf als die Westkirche und entwickelt so ansatzweise Vorstufen für öffentliche Gedenktage der Moderne.

Den Hochfesten zur Erinnerung an die wichtigsten Stationen des Erlösungsgeschehens hat die Westkirche im Hochmittelalter ein neues Herrenfest hinzugefügt, nämlich das Fronleichnamsfest, das 1264 von Papst Urban IV. eingeführt wurde. Es hat die Verehrung des in den Leib Christi verwandelt geglaubten eucharistischen Brotes zum Gegenstand. Der Einführung des Festes waren theologische Kontroversen um das Verständnis der Eucharistie vorausgegangen, in denen sich von den vielfältigen christlichen Deutungen der Eucharistie mit der Transsubstantiationslehre die am stärksten materialistisch orientierte durchgesetzt hatte. Das war keineswegs nur für die Entwicklung der Liturgie von Bedeutung, sondern darüber hinaus auch für die christliche Kunst sowie für vielfältige Facetten des religiösen Alltagslebens. Exemplarisch sei auf die Fronleichnamsprozession und die aus ihr entwickelten Fronleichnamsspiele verwiesen – neben den Passions- und Osterspielen eine wichtige Wurzel der europäischen Theaterentwicklung. Aber auch Hostienmagie und Hostienfrevel, der vor allem den Juden vorgeworfen wurde und vielfach zu blutigen Verfolgungen führte, waren Folgen des neuen Eucharistieverständnisses. In der Deutung des Wandlungsgeschehens waren Ost- und Westkirche damals nicht sehr weit voneinander entfernt, sind aber dann doch schließlich sehr unterschiedliche Wege gegangen. Die Ostkirche hat die Entwicklung zur Anbetung der Hostie nicht mitgemacht, ebenso wenig den Verzicht auf den Laienkelch, der in der Westkirche im Spätmittelalter vor allem in der Auseinandersetzung mit Wiclif und Hus zu so heftigen Kontroversen führen sollte. Die reformatorischen Kirchen lehnten in ihrer Abendmahlslehre die hochmittelalterliche Sonderentwicklung des Eucharistieverständnisses insgesamt ab und damit auch das Fronleichnamsfest. Die verschiedenen

christlichen Grundkonzeptionen des Eucharistiemysteriums, die in der Akzeptanz bzw. Ablehnung dieses Festes zum Ausdruck kommen, sind für die Auseinanderentwicklung religiöser Kulturen innerhalb des Christentums insgesamt von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Eine Besonderheit des christlichen Festkalenders, die ihre entscheidende Prägung in Byzanz erfahren haben dürfte, ist seine Strukturierung nach Heiligenfesten. Im 10. Jahrhundert kommen in Byzanz Kalenderikonen auf, die den Jahresablauf als Abfolge von Tagesheiligen darstellen. Zur gleichen Zeit entwickelt sich der Brauch, die Ikone des jeweiligen Tagesheiligen beim Gottesdienst aufzustellen. Diese neue Bedeutung des Heiligentags ist offenbar eine Folge des Bilderstreits. Mit der Bilderverehrung wurde auch die Heiligenverehrung intensiviert. Durch seine Ikone war der jeweilige Tagesheilige überall präsent. In der Heiligenverehrung dürfte das zu einer Ausweitung bzw. Verschiebung geführt haben. Der Heilige wurde nicht nur am Ort seiner Reliquien, sondern auch am Jahrestag seines Todes als besonders wirkkräftig geglaubt. Diese Vorstellung von der Macht des Heiligen an seinem Tag verbreitete sich später auch in der Westkirche. Sie hat dort im Spätmittelalter zu einer grundlegenden Veränderung des Kalenderwesens mit einer Datierung nach Heiligenfesten bzw. auf sie folgenden Wochentagen geführt. Dazu findet sich in der Ostkirche keine Parallele. Der Glaube, dass bestimmte Heiligentage für bestimmte Tätigkeiten besonders günstig oder ungünstig sind, begegnet jedoch auch hier. In denselben Zusammenhang gehört der Brauch der Namengebung von Kindern nach dem Tagesheiligen ihres Geburtstags. Die besondere Bedeutung der Heiligenverehrung in der Ostkirche findet jedenfalls auch in der Strukturierung der Zeit ihren Niederschlag.

In der Anwendung des ostkirchlichen Heiligenkalenders finden sich vielfältige regionale und lokale Partikularismen. Für die Sarakatsanen (Nomaden, die bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts aktiv waren) im Norden des griechischen Epirus etwa sind die Tage des heiligen Georg und des heiligen Demetrius hohe Feste wie Ostern und Pfingsten. Sie wechselten zur Zeit dieser Heiligenfeste Sommer- und Winterweiden. Insgesamt nimmt in der ländlichen Bevölkerung der Festkalender der Heiligen viel an jahreszeitlichem Brauchtum auf. Auch kirchenoffiziell verbotene Kulthandlungen, wie etwa magische Praktiken, gehen eine enge Verbindung mit Heiligenfesten ein. Eine Extremform partikularistischer Heiligenverehrung stellt die im westlichen Balkanraum verbreitete Hauspatronsfeier dar. Ihre Bezeichnung *slava* bedeutete „das Fest", also die Feier des Jahres schlechthin. Wie die höchsten Feste des Kirchenjahrs wird die *slava* bis zu drei Tage gefeiert. Dass ein Heiligenfest einen so hohen Rang einnimmt und dass es nach Abstammungsverbänden gesondert gefeiert wird, ist im Vergleich christlicher Festkultur ein einmaliges Phänomen. Es lässt sich nur im Kontext der gesellschaftlichen Strukturen dieser Region verstehen, die vom Prinzip patrilinearer Deszendenz bestimmt sind.

Kultsprachen

Kulthandlungen bedienen sich sakraler Sprachen. In Schriftreligionen kommt diesbezüglich der Sprache bzw. den Sprachen der Heiligen Schriften besondere Bedeutung zu. Verschiedene Formen der Kulthandlungen können in unterschiedlichen Sprachen vollzogen werden – das private Gebet in einer anderen als der öffentliche Gottesdienst, die Wortverkündigung verschieden vom Opfergottesdienst. Liturgische Sprachen tendieren in Hinblick auf die heilsbewirkende Kraft des Wortes in besonderer Weise zum Beibehalten altertümlicher Formen. Sie entwickeln sich so sprachgeschichtlich anders als die außerhalb der sakralen Handlungen gesprochene Alltagssprache. Das Verhältnis von Kultsprache zur Volkssprache erscheint historisch-anthropologisch in verschiedener Hinsicht interessant. Es bestimmt, inwieweit die Kulthandlungen bzw. die Heiligen Schriften von den Gläubigen verstanden wurden, ob es zu einer Trennung zwischen Verstehenden und Nichtverstehenden, zwischen Klerus und „Laien" kommt, welche Rolle andere Zugangsweisen zum Heil als Sprache und Schrift spielen. Über den religiösen Bereich hinaus ist dadurch die Entwicklung von Sprache und Schrift als allgemeiner gesellschaftlicher Kommunikationsmittel angesprochen. Die religiöse Vielfalt in der Geschichte des südöstlichen Europa bot diesbezüglich sehr unterschiedliche Voraussetzungen.

„Die Aufschrift war hebräisch, lateinisch und griechisch geschrieben", heißt es bei Johannes 19, 20 im Bericht über die Kreuzigung Jesu. In der Westkirche argumentierte man damit gerne die postulierte Beschränkung der liturgischen Sprachen des Christentums auf drei „heilige Sprachen". Tatsächlich war die Vereinheitlichung der Westkirche auf Latein als Sakralsprache eine Folge des römischen Zentralismus, also einer spezifischen Form der Kirchenorganisation. In der Liturgie wurde sie bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil aufrechterhalten. Bezüglich der Sprache der heiligen Schrift reagierte man schon im Zeitalter der Gegenreformation auf die Bibelübersetzungen der Reformatoren in die Volkssprache mit ähnlichen Zugeständnissen. In den christlichen Kirchen des Ostens verlief die Entwicklung ganz anders. Wir finden hier seit alters Bibelübersetzungen in die Landessprache bzw. volkssprachliche Liturgien. Als ein frühes Beispiel wäre die Bibelübersetzung Bischof Wulfilas (318-388) für die im heutigen Bulgarien siedelnden Westgoten zu nennen, verbunden mit der Kreation einer im Wesentlichen aus griechischen Zeichen weiterentwickelten Schrift. Als Zuwanderergruppen auf die Balkanhalbinsel mit eigenständiger Kultsprache bzw. Schrift sind die seit dem 5. Jahrhundert verselbstständigten Armenier und Georgier zu erwähnen. Die größte Bedeutung für die Entwicklung sakraler Sprachen und Schriften in diesem Raum kam sicher dem Missionswerk der Brüder Cyrill und Method im 9. Jahrhundert zu. Ihre Übersetzungen ins Altbulgarische sind die Basis für verschiedene Varianten kirchenslawischer Sprachen sowie für die glagolitische und die kyrillische Schrift. Im Verlauf der Neuzeit wurde im 17. Jahrhundert das Rumänische, im 19. das Ungarische und im 20. Jahrhundert das Alba-

nische zur Kirchensprache. Neben dem Griechischen als Sprache der Bibel und des Gottesdienstes seit apostolischer Zeit entwickelten sich also im südöstlichen Europa auch noch andere Sakralsprachen. Diese im Vergleich zur Westkirche so unterschiedliche Situation entstand primär auf der Basis einer Kirchenverfassung, in der dem Patriarchen von Konstantinopel nur ein Ehrenvorrang zukam. Die mit Unterstützung der Hohen Pforte seitens des Patriarchen betriebene Politik, seine Jurisdiktion auf die serbische und bulgarische Kirche auszuweiten, führte zwar zu Tendenzen der Gräzisierung in der kirchlichen Hierarchie sowie im Schul- und Bildungswesen – zum Unterschied von der römischen Kirche setzten sich solche Vereinheitlichungstendenzen in den orthodoxen Kirchen nicht durch.

Die Liturgiesprachen der orthodoxen Kirchen haben zwar sehr nachhaltig die Sprachentwicklung beeinflusst, die Etablierung von Schriftsprachen geht hier jedoch im Wesentlichen nicht auf kirchliche Wurzeln zurück. In allen protestantischen Ländern Europas hat die Übersetzung der Bibel in die Volkssprache entscheidend zur Entwicklung von Schriftsprachen beigetragen. Es bestand durch die Hinwendung der Reformation zum eigenständigen Lesen der Heiligen Schrift ein breites Interesse an solchen volkssprachlichen Texten und durch die Erfindung des Buchdrucks die Möglichkeit, dieses Interesse zu befriedigen. Die Reaktion der katholischen Kirche auf die Reformation führte zwar nicht zu eigenständiger Bibellektüre von Laien, aber doch zu mehr Bildung und Schriftlichkeit. Reformatorische Tendenzen haben das südöstliche Europa nur am Rande berührt. Die Lutheraner unter den deutschen Kolonisten Siebenbürgens beeinflussten auch ihr Umfeld. Im Jahre 1544 wurde in Sibiu/Hermannstadt das erste Buch in rumänischer Sprache gedruckt, und zwar ein aus dem Deutschen übersetzter Katechismus. Eine in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Tîrgovişte eingerichtete Druckerei produzierte weitere religiöse Übersetzungsliteratur. 1688 wurde die Bibel ins Rumänische übersetzt – ein besonders wichtiger Schritt auf dem Weg zur Schriftsprache. Religiös orientierter Buchdruck ist in diesem Zusammenhang ein interessanter Indikator, der allerdings im südöstlichen Europa nicht häufig auftritt. Das lässt sich gewiss nicht nur mit der Ablehnung des Buchdrucks durch die osmanischen Sultane erklären. Sicher hängt es auch damit zusammen, dass jene Wende zur religiösen Schriftkultur, die sich im Westen im Zeitalter der Reformation abspielte, im religiösen Leben der orthodoxen Kirchen keine Entsprechung fand.

Interessant erscheint, dass das Ladino der Sephardim früher zur Schriftsprache wurde als viele andere Sprachen im südöstlichen Europa. Seine Grundlage ist das Altkastilische. Gesprochen wurde es jedoch nicht nur von jüdischen Emigranten aus dieser Region der Iberischen Halbinsel. Vielmehr entwickelte es sich zur gemeinsamen Sprache von Juden, die aus sehr unterschiedlichen Regionen des Mittelmeerraums ins Osmanische Reich kamen. Dazu dürfte das hohe Maß an Schriftlichkeit dieser jüdischen Gemeinden beigetragen haben. Der Buchdruck erlebte hier schon früh einen raschen Aufschwung. Anfang des 16. Jahrhunderts wurde mit Privileg des Sultans in Saloniki eine Druckerei in

Betrieb genommen. Weitere sephardische Druckereien entstanden in Monastir/Bitola, Sarajewo, Sofia, Plovdiv, Varna, Edirne und Istanbul. Bis in das 19. Jahrhundert publizierten sie in der Hauptsache Schriften religiösen und erbaulichen Inhalts. Zur Übersetzung der Heiligen Schrift ins Ladino kam es schon im 16. Jahrhundert. Bis in diese Zeit wurde für die religiösen Druckwerke ausschließlich das hebräische Alphabet in der Rashischreibweise verwendet, später auch die hebräische Kursivschrift und das lateinische Alphabet. Hebräisch blieb weiterhin die eigentliche Sakralsprache der sephardischen Juden auf dem Balkan. Die frühe Entwicklung des Ladino zur Schriftsprache veranschaulicht jedoch deutlich, in welcher Weise die Bedeutsamkeit von Schrift die Entwicklung der Schriftlichkeit innerhalb der Religionsgemeinschaft beeinflussen kann. In dieser Hinsicht gab es zwischen den großen auf der Balkanhalbinsel vertretenen Schriftreligionen wesentliche Unterschiede.

Zum Unterschied von den Heiligen Schriften des Judentums und Christentums durfte der Koran in keine andere Sprache übersetzt werden. Dass die rasche Ausbreitung des Islam auch zu einer weiten Verbreitung der arabischen Sprache führte, hängt mit diesem Umstand zusammen. Im osmanischen Europa allerdings hat die Islamisierung nicht eine Arabisierung zur Folge gehabt. Wie schon erwähnt, wurde die islamische Mission hier sehr stark von den Sufi-Orden getragen. Zum Unterschied vom Ulema-Islam war der Sufi-Islam volkssprachlich orientiert. So kam es zur Entstehung von bulgarisch-, makedonisch-, vor allem albanisch- und türkischsprachigen Gruppierungen von Muslimen. Die eigentliche Sakralsprache des Islam setzte sich hier jedoch nicht durch, und auch die arabische Schrift fand nur beschränkte Verbreitung. Der Balkanislam stellte ebenso wenig eine ausgeprägte Schriftkultur dar wie die orthodoxen Kirchen dieser Region. Der Buchdruck war im Osmanischen Reich lange Zeit verboten – nicht zuletzt aus religiösen Gründen, weil man um die korrekte Wiedergabe der Heiligen Schrift fürchtete.

III. Religion und Staat

Die südöstliche Peripherie Europas war historisch bedingt von religiöser Heterogenität geprägt. Diese gilt weniger für die katholischen Territorien Venedigs und der Habsburgermonarchie als vielmehr für das muslimische Osmanische Reich. Umfassende Migrationsbewegungen sowie ausgreifende Reichsbildungen waren die wesentlichen Ursachen dafür. Vom Standpunkt der religiösen Toleranz aus betrachtet wird in einem Vergleich der erwähnten drei Reiche dem Osmanischen Reich wohl die größte Offenheit gegenüber den unterschiedlichen Religionen zugeschrieben werden dürfen. Ganz im Unterschied zum gängigen Bild eines kämpferischen Islam, dessen primäres Ziel es gewesen sein soll, „Ungläubige“ zwangsweise zu bekehren, tolerierte das Osmanische Reich – den islamischen Grundsätzen entsprechend – die anderen Schriftreligionen auf seinem Reichsterritorium. Mit zunehmenden Forschungserkenntnissen muss die These von um-

fassenden Zwangsislamisierungen auf seinem Reichsgebiet zurückgewiesen werden. Gleichzeitig muss aber gesehen werden, dass die nichtislamischen Untertanen Bürger und Bürgerinnen zweiter Klasse dargestellt haben, denen der Zugriff auf die materiellen Ressourcen des Reichs großteils verwehrt blieb. Dies führte dazu, dass sie – gemeinsam mit muslimischen Bevölkerungsgruppen – das Los der sozialen Unterschichten teilten. Die Reichsreformen des 19. Jahrhunderts, die einen Reformstau in Hinblick auf die Religionspolitik auflösen sollten und letztlich auf eine Gleichberechtigung der nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen mit den muslimischen abzielten, kamen zu spät, um die Existenz des Osmanischen Reichs in Europa zu retten.

Während das Osmanische Reich die christliche Bevölkerung auf seinem Territorium duldete, war dies in analoger Weise in der Habsburgermonarchie bis 1878 nicht der Fall. Bis zur territorialen Neuordnung des südöstlichen Europa durch den Berliner Kongress war weder die Religionsausübung für Muslime noch die Religionszugehörigkeit zum Islam im Rahmen seiner Grenzen möglich. Die territorialen Rückeroberungen infolge der fehlgeschlagenen Eroberung Wiens im Jahre 1683 durch die osmanische Armee hatten eine umfassende Rechristianisierung dieser vormals überwiegend von Muslimen bewohnten Gebiete vor allem in Ungarn und in Kroatien zur Folge. Die bis dahin hier ansässige muslimische Bevölkerung wanderte freiwillig ab, wurde vertrieben oder zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen. Die Verbliebenen scheinen in den ersten Volkszählungen nach der Eroberung als „Neochristiani“ auf. Erst mit der Okkupation Bosniens und der Herzegowina im Jahr 1878 wurden Muslime erstmals Untertanen des Habsburgerreichs.

Die oben erwähnte straffe katholische Kirchenorganisation lehnte auch eine Koresidenz mit orthodoxen Christen prinzipiell ab. Als seit der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in vermehrtem Maß orthodoxe Familien aus dem Osmanischen Reich auf die habsburgische Seite des Grenzgebiets – in die so genannte habsburgische Militärgrenze in Kroatien – überwechselten, war der Druck groß, in Form des Beitritts zur unierten Kirche unter der Aufsicht Roms einen religiösen Kompromiss einzugehen. Es dauerte bis zum Jahr 1600, dass ein erstes orthodoxes Kloster (Gomirije im heutigen Nordwest-Kroatien) gegründet werden durfte, welches allerdings in seinen Aktivitäten stark eingeschränkt war. Erst als im Jahr 1690 eine größere Anzahl von orthodoxen Serben in der heutigen Vojvodina (und darüber hinaus) angesiedelt wurde, erhielt die orthodoxe Kirche die Erlaubnis zum Aufbau einer von der katholischen gesonderten Kirchenorganisation.

Religion und Nationalismus

War die Religionszugehörigkeit unter osmanischer und habsburgischer Herrschaft statusunterscheidend, wurde sie im Zeitalter des Nationalismus als distinktives Merkmal durch nationale Zuschreibungen noch weiter verstärkt. Diese Differenzierung verlief al-

lerdings von Religion zu Religion und von Nation zu Nation unterschiedlich. Im Falle des Judentums war die Konstitution einer Glaubensnation aufgrund des Umstandes, dass es jeweils nur eine kleine Bevölkerungsminderheit darstellte, von vornherein nicht möglich. Den größten Bevölkerungsanteil hatte es in Rumänien, wo im Jahr 1930 rund 757.000 Juden und Jüdinnen (4,2 Prozent der Gesamtbevölkerung) lebten.

In einigen Staaten des südöstlichen Europa gehören die Staatsnationen einer anderen Religion an als die jeweiligen größeren nationalen Minderheiten. Dies ist etwa im orthodoxen Griechenland mit der muslimisch-türkischen Minderheit, im katholischen Kroatien mit der orthodox-serbischen Minderheit, im orthodoxen Makedonien mit der muslimisch-albanischen Minderheit oder im orthodoxen Bulgarien mit seinen muslimisch-türkischen und -pomakischen Minderheiten der Fall. In den genannten Beispielen konnte sich – in unterschiedlicher Intensität – das jeweilige Bekenntnis zum Staat gegenüber dem trennenden religiösen Bekenntnis durchsetzen. Daneben gibt es Beispiele, wie jenes Bosniens und der Herzegowina, wo dies nicht der Fall war und ist. Keine der drei bevölkerungsstärksten Religionen bzw. Nationen (muslimische Bosniaken, orthodoxe Serben, katholische Kroaten) hat hier eine eindeutige Hegemonie über die andere etablieren können. Religiöse Affiliation bedeutet in den meisten Fällen nationale Zugehörigkeit ohne eine gesamtstaatliche Identität. Das direkte Gegenbeispiel dazu ist Albanien. Obwohl die Bevölkerung im Wesentlichen drei Religionen zugehörig ist (der muslimischen, der orthodoxen und der katholischen), ändert dies am Bekenntnis der albanischen Nationszugehörigkeit nichts. Gerade die letzten beiden Beispiele zeigen, dass Religionszugehörigkeit unterschiedliche Bedeutung im Leben der Menschen haben kann. Unter bestimmten historischen Voraussetzungen kann sie zur Distinktion beitragen, unter anderen wiederum begünstigt sie den oben besprochenen Synkretismus.

Religion, Sozialismus und Postsozialismus

Die Ära des Sozialismus mit seinem verordneten und vielfach erzwungenen Atheismus trug wesentlich dazu bei, dass der distinktive Aspekt der Religionszugehörigkeit von einzelnen ethnischen Gruppen eingeebnet wurde. Aber auch diesbezüglich ist eine generelle Aussage nicht möglich und Differenzierung vonnöten. Im ehemaligen Jugoslawien ging man mit der Durchsetzung des Atheismus keineswegs rigide vor; dennoch konnte man gegen Ende der Tito-Ära den Eindruck gewinnen, dass die unterschiedliche Religionszugehörigkeit der Staatsbevölkerung kaum mehr ein trennendes Element darstellte. In Albanien wurde 1967 der Atheismus zur Staatsdoktrin erhoben und das Land zum „Ersten atheistischen Staat der Welt“ proklamiert. Obwohl eine ganze Generation atheistisch erzogen wurde, kann man heute nicht konstatieren, dass die Bevölkerung der Religion ablehnend gegenüberstehe. Auffallend ist der Umstand, dass Religionszugehörigkeiten flexibel geworden sind – was unter der albanischen Bevölkerung, wie oben

beschrieben, eine gewisse Tradition hat. Albanischer Muslim oder Muslimin zu sein, bedeutet nicht, keinen katholischen Gottesdienst zu besuchen, und umgekehrt.

Während man in Albanien seit 1967 alle Religionen gleichermaßen bekämpfte, ging man in Bulgarien in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts einseitig gegen Muslime vor. Davon betroffen waren die Pomaken und Türken. Neben erzwungener Namensänderung wurde die öffentliche Religionsausübung und die religiöse Symbolik im öffentlichen Raum unterdrückt. Dieser – fehlgeschlagene – Versuch führte letztlich zu einer wieder erstarkten religiösen Identität.

Ausblicke

Oben wurden sowohl fundamentale Unterschiede, aber auch die synkretistischen Tendenzen zwischen den großen Religionen im südöstlichen Europa herausgearbeitet. Heute wird man feststellen können, dass das mittelalterliche und neuzeitliche Eiferertum, das die großen politischen Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Islam begleitet hat, bereits Geschichte ist. Religiöse Identitäten sind heute im Wesentlichen fragmentiert und individualisiert. Von einem angesichts der Kriege auf dem Boden des ehemaligen Jugoslawien behaupteten religiös fundierten Kampf der „Kulturen" kann keine Rede sein. So haben diese Auseinandersetzungen weder unter der albanisch-muslimischen Bevölkerung zu deutlichen Solidaritätsbekundungen mit der bosniakisch-muslimischen Bevölkerung Bosnien-Herzegowinas geführt, noch zu solchen zwischen den orthodoxen Bevölkerungen der Region mit der serbisch-orthodoxen Bevölkerung. Auch von „natürlichen" Allianzen zwischen muslimischen, katholischen oder orthodoxen Staaten in oder außerhalb der Region kann keine Rede sein. Ein „Kampf der Kulturen" zeichnet sich auch für die Zukunft nicht ab.

In der Entwicklungsgeschichte des religiösen Lebens im südöstlichen Europa mit seinen besonders weit zurückreichenden Kontinuitätslinien erscheint die Zeit der kommunistischen Herrschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als ein radikaler Bruch. Gegenüber allen überkommenen Religionsgemeinschaften besteht Ablehnung bis hin zum Atheismus als Staatsdoktrin. Allerdings stellt sich die Frage, ob nicht gerade die kommunistischen Regime in ihren säkularen Kultformen in vieler Hinsicht an religiöse Traditionen anschlossen. Unterhalb dieser „verordneten Religion" hat in der „gelebten Religion" viel Überkommenes überdauert, das sich nach dem Zusammenbruch des Kommunismus mit veränderten gesellschaftlichen Prozessen konfrontiert sieht. Für eine historisch-anthropologische Religionsforschung sind diese aktuellen Prozesse des Wandels genauso interessant wie die weit zurückreichenden Kontinuitätslinien, die in der hier versuchten Überblicksdarstellung besonders betont wurden.

Literatur:

Ajdačić, Dejan (Hg.): The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs, Belgrad 1994.

Angenendt, Arnold: Heilige und ihre Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994.

Antes, Peter: Religionen im 20. Jahrhundert. In: Museum für Völkerkunde Hamburg (Hg.): Das gemeinsame Haus Europa. Handbuch der europäischen Kulturgeschichte, Berlin 1999, 493–503.

Beck, Hans-Georg: Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen, München 1993.

Belting, Hans: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990.

Campbell, John K.: Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community, New York-Oxford 1974.

Delgado, Mariano: Ein Glaube, verschiedene Wege. Europäisches Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. In: Museum für Völkerkunde Hamburg (Hg.): Das gemeinsame Haus Europa. Handbuch der europäischen Kulturgeschichte, Berlin 1999, 504–519.

Ebertz, Michael N.; Schultheis, Franz (Hg.): Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie popularer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986.

Frank, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche, Darmstadt 1984.

Frank, Karl Suso: Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 1993.

Georgieva, Cvetana: Coexistence as a System in the Everyday Life of Christians and Muslims in Bulgaria. In: Ethnologia Balkanica. Journal for Southeast European Anthropology 3, 1999, 59–84.

Haarmann, Harald: Soziologie und Politik der Sprachen Europas, München 1975.

Heller, Wolfgang: Orthodoxes Mönchtum. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Kulturgeschichte der christlichen Orden, Stuttgart 1997, 297–312.

Hering, Gunnar: Die Juden von Saloniki. In: Südost-Forschungen 58/1999, 23–39.

Ivanka, Endre von: Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit, Wien 1962.

Kehrer, Günter: Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988.

Kriss, Rudolf; Kriss-Heinrich, Hubert: Volksglaube im Bereich des Islams, 2 Bde., Wiesbaden 1960/62.

Levin, Eve: Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs 900–1700, Ithaka 1989.

Mitterauer, Michael: Die Macht des Heiligen an seinem Tag. Byzantinische Wurzeln eines mittelalterlichen Zeitkonzepts. In: Mitterauer, Michael: Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers, Wien 2000, 122–136.

Mitterauer, Michael: „Und sie ließen ihren Vater zurück ..." Die Schwächen der Ahnenbindung im Christentum als Voraussetzung des europäischen Sonderwegs der Familien- und Gesellschaftsentwicklung. In: Mitterauer, Michael: Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers, Wien 2000, 214–227.

Nikolaou, Theodor: Askese, Mönchtum und Mystik in der orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1996.

Patai, Raphael: The Jewish Mind, New York 1977.

Petrov, Petăr: Between Christianity and Socialism. Syncretistic Tendencies in Ritual Culture. In: Ethnologia Balkanica. Journal for Southeast European Anthropology 4/2000, 131–146.

Risteski, Ljupcho S.: Space and Boundaries between the Worlds. In: EthnoAnthropoZoom. Journal of the Department of Ethnology. University St. Ciril and Methodius, Skopje 2001, http://innona.pmf.ukim.edu.mk/etnoantropozum/Risteski%20Ljupcho-cingl%20htm, 1–10.

Schimmel, Annemarie: Der Islam. Eine Einführung, Stuttgart 1990.

Schneeweiss, Edmund: Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs bei den Serbokroaten, Celje 1935.

Stewart, Charles: Demons and the Devil. Moral imagination in Modern Greek Culture, Princeton 1991.

Stojanovich, Traian: Balkan Worlds. The First and Last Europe, New York 1994.

Telbizova-Sack, Jordanka: Dogma, Brauch, Frömmigkeit. Synkretistische Züge des pomakischen Islam. In: Ethnologia Balkanica. Journal for Southeast European Anthropology 4/2000, 147–160.

Tworuschka, Udo: Heilige Stätten, Darmstadt 1994.

Wilson, Stephen: Saints and their Cults, Studies in Religious Sociology, Folklore and History, Cambridge 1983.

Ulf Brunnbauer

Vom Selbst und den Eigenen. Kollektive Identitäten

„Three years ago I was living the life I wanted. And then my country was torn apart by political and national conflict. My father is a Croat, my mother a Serb. I was supposed to be a Croat. We lived in Belgrade, the capital of Serbia. When the war broke out, anyone who had any links with Croatia, or was a Croat, was threatened, physically and mentally mistreated.

Many lost their jobs, like my father, although he had been very successful in his work. I dared not mention my national origin at school. But then questionnaires were introduced into all schools, asking students about their place of birth, their nationality, where their parents were from, etc. Under ‚Nationality' I wanted to say: ‚Yugoslav', but it was not allowed. [...]

I found myself in the middle of all these terrible events. I had lost everything I thought was mine: friends, national identity, country. I felt as if I were in a big vacuum" (Lešić, 1995: 152f.).

Diese Aussagen eines vor den Kriegen in Jugoslawien nach Wien geflüchteten Studenten aus Belgrad verdeutlichen, welche physischen und psychischen Kosten die gewaltsame Durchsetzung bestimmter Vorstellungen von nationaler und ethnischer Identität verursacht. Hunderttausende Bewohner des ehemaligen Jugoslawien fanden sich während der neunziger Jahre in einer Situation wieder, in der ihre angestammten sozialen und kollektiven Identitäten von ihrem Umfeld nicht mehr akzeptiert wurden und sie um neue Identitäten ringen mussten. Vielen wurde die Gelegenheit zur Anpassung gar nicht erst gegeben, sondern sie wurden aufgrund ihrer ethnischen Identität ermordet oder vertrieben. Als Resultat dieser Krisen schienen ethnische Identitäten alle anderen Formen der Selbstidentifizierung zurückzudrängen. Ethnische Unternehmer mobilisierten die Massen auf der Basis nationalistischer Losungen. Wo sich einst, wie in Jugoslawien, Menschen durch unterschiedlichste Zugehörigkeiten definiert hatten, sahen sie sich plötzlich nur mehr als Repräsentanten einer bestimmten ethnischen Gruppe, die unversöhnlich mit anderen um Territorium, Macht und Ressourcen stritt. Viele fühlten sich um ihre Vergangenheit und damit um eine wichtige Basis ihrer Identität betrogen. Alles änderte sich plötzlich, Gewissheiten und Orientierungen gingen verloren. Die kroatische Autorin Drakulić brachte dieses Gefühl auf den Punkt:

„On the eve of independence I feel ambiguous. I feel robbed of my past, my childhood, my education, my memories and sentiments, as if my whole life has been wrong, one big mistake, a lie and nothing else" (Drakulić, 1993: 57f.).

Ein ähnliches Gefühl des gewaltsamen Identitätsverlustes hatten die Einwohner im südöstlichen Europa mehrfach im 20. Jahrhundert gemacht, da diese Region im letzten Jahrhundert zahlreiche gewaltsame Konflikte sah, in denen Freund und Feind anhand nationaler und ethnischer Identitäten definiert waren.

I. Identität(en) auf dem Balkan – ein Forschungsüberblick

Die einleitenden Beispiele verdeutlichen denjenigen Aspekt kollektiver Identitäten, der sich nicht nur am verheerendsten ausgewirkt hat, sondern der auch das größte wissenschaftliche Interesse auf sich zog: nationale und ethnische Identitäten. Insbesondere im letzten Jahrzehnt gab es als Folge der Kriege im ehemaligen Jugoslawien, aber auch angesichts virulenter ethnisch motivierter Konflikte in anderen Staaten der Region eine Intensivierung der Forschung zu diesem Themenbereich. Zunehmend beteiligten sich auch die Sozial- und Kulturwissenschafterinnen und -wissenschafter an diesen Anstrengungen, womit eine Lücke geschlossen werden konnte, denn in den internationalen Kulturwissenschaften nehmen Forschungen über kulturelle Differenz und ethnische Identität bereits seit Jahrzehnten eine prominente Position ein. Dieses Interesse stand in Verbindung einerseits mit der realen Erfahrung des „Anderen" durch die verstärkte Immigration nach Westeuropa und Nordamerika sowie andererseits mit der Problematisierung von Identitäten angesichts der Herausforderungen von Globalisierung und der Auflösung lokaler Gewissheiten und Verankerungen.

Nationale und ethnische sowie „kulturelle" Identitäten machen aber keineswegs die Gesamtheit kollektiver Identitäten aus. Übernimmt man Tajfels grundlegende sozialpsychologische Definition von sozialer Identität, nämlich „the individual's knowledge that he/she belongs to certain social groups together with some emotional and value significance to him/her of the group membership" (Tajfel, 1971: 31), dann kommen noch weitere, unterschiedlich gewichtete Möglichkeiten, sein Selbst in der Gesellschaft zu verorten und ein Bewusstsein von sich selbst, seinen Eigenheiten, aber auch Gemeinsamkeiten mit den Anderen, in Betracht: Familie und Verwandtschaft, Geschlecht und Sexualität, Lokalität, Profession und Klasse, Sprache, Lebensstil usw. Nur aus dem (Inter-)Agieren in und mit auf diesen Prinzipien beruhenden Gruppen können sich Individuen ein einheitliches Selbst erarbeiten, wozu die Kontrastierung mit anderen Gruppen gehört, von denen sich das Individuum abgrenzt. Damit ist aber noch nichts über den Charakter der Gruppen und ihren Umfang ausgesagt. In der Regel definieren sich Menschen über mehrere Gruppenbezüge, versuchen aber konkurrierende Loyalitäten, die zu heterogenen Identitäten führen könnten, zu vermeiden. Wie – und ob – sie ihre Identitäten hierarchisieren und welche Gruppenloyalitäten konkret existieren, ist durch die gesellschaftlichen Verhältnisse der jeweiligen historischen Periode sowie den individuellen Lebensverlauf bedingt, ohne dass sich allerdings Identitäten kausal ableiten und

vorhersagen lassen würden. Identitäten haben konstruierten Charakter und entstehen durch menschliches Handeln, wie Böhme feststellt: „Dem einzelnen Menschen [ist] Identität, seine Identität, keineswegs gegeben, sondern aufgegeben: Identität muss geleistet werden." (Böhme, 1997: 686) Identitäten sind weder naturgegeben noch einfach nur aufgezwungen, sondern das Ergebnis sowohl von Sozialisierungs- als auch Aushandlungsprozessen, wobei es zwischen den Beteiligten an diesen Prozessen große Machtunterschiede geben kann. Nicht jeder hat daher das gleiche Niveau an Definitionsmacht über seine Identität(en).

Kompliziert wird das Bild weiter durch Konflikte zwischen der individuellen und der kollektiven Ebene. Mit dem historischen Prozess der Individualisierung, von dem gesagt wird, dass er im südöstlichen Europa vergleichsweise spät eingesetzt hat, kamen Menschen zwangsläufig in Situationen, in denen ihre individuelle Identität – die natürlich auch sozial bedingt ist – mit ihren kollektiven kollidieren konnte. Die massenhafte Problematisierung von Identität im 20. Jahrhundert deutet darauf hin, dass sowohl die Variationsbreite als auch die Widersprüchlichkeit von Identitäten mit der steigenden Komplexität von Gesellschaften zunimmt. Je komplexer die Sozialisation und je zahlreicher die Gruppen, in denen Menschen handeln, desto vielfältiger sind auch die Möglichkeiten der Selbstidentifikation. Der Konflikt zwischen einer Klassen- und einer nationalen Identität, an dem zum Beispiel die 2. Sozialistische Internationale beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs gescheitert ist, verdeutlicht dieses Spannungsfeld konkurrierender Loyalitäten. Bestimmte historische Konstellationen zwingen Menschen zur Hierarchisierung ihrer kollektiven Identitäten, wodurch sie plötzlich in Opposition zu Menschen kommen, die zuvor noch zur Wir-Gruppe gezählt haben.

Die Aufgabe historisch-anthropologischer Forschungen über Identität ist es, die Vielfalt von Identitätsoptionen zu berücksichtigen und die Dialektik zwischen gesellschaftlichen Strukturen und individuellen Konstruktionen zu analysieren. Die Menschen schaffen ihre Identität nicht nur in vorgefundenen Rahmenbedingungen und mit vorgefundenem Material, sondern können vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen und kulturellen Kompetenz die Bausteine von Identität neu und originell anordnen. Bei einer solchen theoretischen Zugangsweise, welche die Entstehung von Identitäten aus den Wahrnehmungen und Handlungen der Menschen rekonstruieren möchte, stellt sich auch für das südöstliche Europa das methodologische Problem der Quellenknappheit, vor allem für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert. Schriftliche Zeugnisse darüber, wie sich Menschen sahen, stammen sehr oft von jenen, die bestimmte Modelle von Identität durchsetzen wollten, wie Monarchen, Kleriker, Bürokraten, nationalistische Intellektuelle und Politiker. Historische Arbeiten über Formen kollektiver Identität auf dem Balkan konzentrierten sich daher vor allem auf zwei thematische Felder, die mit den vorhandenen Quellen erschließbar waren: religiöse und nationale Identitäten, wie sie von der bis ins 20. Jahrhundert kleinen lese- und schreibkundigen Schicht manifestiert wurden. Von der Ideenwelt der Autoren dieser Dokumente wurden häufig Rückschlüsse auf

die Gesamtgesellschaft (das „Volk“) gemacht. Historische Studien analysierten die Durchsetzung nationalistischer Paradigmen, indem die entsprechenden politischen Prozesse und institutionellen Mechanismen untersucht wurden. Dadurch wurde gezeigt, dass nationale Ideologien nicht naturhaft dem historischen Prozess entwuchern, sondern die Produkte bewusster politischer Entscheidungen waren. Anthropologische oder alltagsgeschichtliche Perspektiven wurden in diesen Studien allerdings kaum berücksichtigt, weshalb nicht hinreichend geklärt werden konnte, wie sich „einfache“ Menschen sahen und welches Bild von sich selbst sie präsentierten. Historiker und Historikerinnen im südöstlichen Europa beantworteten diese Frage oft, indem sie scheinbar gefestigte nationale Identitäten zurück in die Vergangenheit projizierten, um sowohl expansionistische Ansprüche zu legitimieren als auch die lange Tradition und große Homogenität der eigenen „Nation“ zu beweisen.

Zur Dekonstruktion von Vorstellungen hinsichtlich der Kontinuität von „Nationen“ und „ethnischen“ Gruppen haben anthropologische Studien sehr stark beigetragen. Sie zeigten die Heterogenität, Kontingenz und Wandelbarkeit von ethnischen und nationalen Identitäten. Allerdings hat ihr – vor allem durch aktuelle politische Ereignisse bedingter – Fokus auf Ethnizität zu einer Vernachlässigung anderer Ebenen von Identität geführt. So kann man in einigen Studien den Eindruck gewinnen, die Menschen auf dem Balkan wären tagein tagaus nur mit der Aufrechterhaltung und Durchsetzung ihrer nationalen oder ethnischen Identität beschäftigt. Im Folgenden versuche ich, auch auf andere Formen der kollektiven Identität einzugehen und die historischen Transformationen von Identitäten im Überblick darzustellen. Als exemplarisches Beispiel wird auf Makedonien näher eingegangen.

Familie, Verwandtschaft, Lokalität; Geschlecht

Auf welchen Ebenen der Gesellschaft sich Loyalitäten bilden und welchen sozialen Gruppen sich Menschen zugehörig fühlen, hat mit dem Niveau der Arbeitsteilung und der Intensität der Interaktion in einer Gesellschaft zu tun. Sozialhistorische Studien zeigen, dass bis in das 19. und teilweise sogar 20. Jahrhundert die gesellschaftliche Arbeitsteilung in vielen Regionen des Balkans nur gering ausgeprägt war und die Kommunikations- und Interaktionskreise der Menschen geografisch sehr begrenzt waren. Zwischenmenschliche Abhängigkeiten umfassten in diesen Gesellschaften, die vielfach *Face-to-face*-Gesellschaften waren, also einen relativ kleinen Kreis von Personen, die untereinander persönlich bekannt waren. Natürlich haben die jeweiligen Staaten in unterschiedlicher Intensität in diese Situation eingegriffen, indem sie Abhängigkeiten und Zusammenhänge herstellten, welche nach den Grundsätzen der politischen Ökonomie gesellschaftsverändernd wirkten. Aber dennoch orientierten sich die primären Loyalitäten weitgehend an dem, was den Menschen aus eigener Anschauung und Erfahrung ver-

traut war: In erster Linie waren dies Familie und Verwandtschaft sowie Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft, wobei die Grenzen zwischen den beiden Bereichen verschwimmen konnten. Dies waren die sozialen Einheiten, mit denen sich die Menschen durch eine Gemeinsamkeit der Interessen verbunden fühlten.[21] Männer und Frauen definierten sich – trotz aller Unterschiede zwischen den Geschlechtern, da sie die Zugehörigkeit zu diesen Gruppen verschieden erfuhren – primär als Angehörige dieser Gruppen. Auch von der Außenwelt wurden sie als solche wahrgenommen: als Mitglied einer bestimmten Familie, als Teil einer bestimmten Verwandtschaftsgruppe, als Einwohner oder Einwohnerin eines bestimmten Dorfes, als Mann oder Frau.

Eine besondere Bedeutung kamen in vorindustriellen Zeiten Familie und Verwandtschaft zu. Zahlreiche historische und anthropologische Studien haben diese für die gesellschaftliche Organisation auf dem Balkan nachgewiesen. Auch wenn diese Studien nicht auf die Frage der kollektiven Identität, sondern auf unterschiedliche Formierungs-, Struktur- und Entwicklungsmuster von Haushalten und Verwandtschaftsbeziehungen fokussieren, so machen sie dennoch deutlich, dass Familie und Verwandtschaft auch herausragende Bedeutung für die Selbstidentifizierung hatten. In den Regionen, in denen patrilinear organisierten Abstammungsgruppen eine besondere Bedeutung zukam (Nordalbanien, Kosovo, Makedonien, Montenegro, Teile Bosnien-Herzegowinas), war das Gefühl der kollektiven Identität der Gruppe so stark ausgeprägt, dass die Individuen primär als Teile dieser Gruppe handelten und angesehen wurden. Ein Angriff auf ein Mitglied der Abstammungsgruppe galt daher als Angriff auf die gesamte Gruppe, der entsprechend geahndet wurde, was zu langwierigen und häufig sehr blutigen Fehden führte. Aber auch in anderen Teilen der Region – vor allem im ehemals osmanischen Bereich – hat die Identifikation über die familiäre und verwandtschaftliche Gruppe eine besondere Bedeutung. Die Bedeutung der Differenzierung von „eigen“ und „fremd“ zeigt sich bei den Formen der familiären und verwandtschaftlichen Loyalität im Misstrauen, das den „Anderen“ entgegengebracht wird, was sich materiell im Versuch äußert, ökonomische, politische und soziale Kontakte möglichst mit Angehörigen der eigenen Gruppe zu pflegen und gesellschaftliche Beziehungen zu „domestizieren“. Menschen identifizieren sich in solchen Verhältnissen primär mit ihnen bekannten Personen und haben kein Ver-

21 Hier muss natürlich nach dem Geschlecht differenziert werden, denn das Konzept der verwandtschaftlichen Solidarität und Identität galt vor allem für die Männer. Frauen definierten sich (bzw. wurden definiert) nicht durch ihr unmittelbares Verhältnis zu den anderen Verwandten, sondern über ihren Mann. Vor allem in den Gesellschaften, in denen Verwandtschaft durch männliche Abstammung konstituiert wurde (Patrilinearität) und in denen Frauen in den Haushalt des Vaters ihres Mannes einheirateten (Patrivirilokalität), war die familiäre und verwandtschaftliche Identität der Frauen sehr ambivalent. Sie gehörten zwar dem neuen Haushalt an, aber ihre Loyalität wurde immer wieder bezweifelt. Dieser Loyalitätskonflikt sollte u. a. durch demütigende Unterwerfungsriten, welche Frauen beim Eintritt in den neuen Haushalt zu unterlaufen hatten, aufgelöst werden.

trauen in anonyme Strukturen. Informelle Netzwerke und Nepotismus beziehen auch heute noch daraus ihre Vitalität.

Allerdings sind auch Identitäten im Rahmen der Familie und der Verwandtschaft keine, die nur durch das biologische Faktum der Geburt begründet sind, sondern sie müssen durch die Fremdwahrnehmung, die sich in gesellschaftlichen Normen über die Zugehörigkeit zu Familien und Verwandtschaftsgruppen ausdrückt, widergespiegelt werden. Außerdem sind auch diese Formen der Identität veränderlich, allerdings nur, wenn das gesellschaftliche Umfeld den Wechsel akzeptiert, weshalb er symbolisch manifestiert werden muss. In den patriarchalen Gesellschaften des Westbalkans war beispielsweise die Zugehörigkeit zu einer komplex strukturierten Haushaltsgruppe und damit zu einer langen Patrilineage eine der grundlegendsten Formen für die Verortung von Menschen in der Gesellschaft und auch für ihre Identität. Durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie wurden sie im Kontinuum der abfolgenden Generationen und damit in Geschichte und Gegenwart fest verankert. Riten, wie die in einigen Regionen der westlichen Balkanhalbinsel verbreitete vorchristliche Form des Ahnenkults, symbolisierten die Identität der Familie und drückten ihren Platz im Diesseits und Jenseits aus. Im Normalfall wurde diese Identität in der männlichen Linie weitervererbt. Die Frauen, die aus ihrem elterlichen Haushalt in denjenigen ihres Bräutigams einheirateten, mussten hingegen die Identität und damit auch den Namen und Kult ihres neuen Haushalts annehmen. In den seltenen Fällen, in denen ein Schwiegersohn in den Haushalt seiner Frau einheiratete, musste er seine Identität wechseln: Er nahm den Namen der Familie seiner Frau an und – was noch wichtiger war – verehrte in Hinkunft den Ahnen des Haushalts seiner Frau, womit der Wechsel von einer Identitätsgruppe in eine andere symbolisiert und nachhaltig gefestigt wurde. Die Gesellschaft sah diesen Mann fortan als Mitglied seines neuen Haushaltes an und erwartete von ihm, dass er dessen Interessen vertrat.

Zwischen den Ebenen der Verwandtschaft und jener der (feindlichen) Außenwelt traten häufig noch Instanzen der Selbstidentifizierung und der Solidarität, wie Männerbünde, Bruderschaften, Freunde und Nachbarn. Eine besonders wichtige Ebene der Identität war die als Angehöriger einer bestimmten Dorfgemeinschaft, die vor allem in den rumänischen und bulgarischen Gebieten eine zentrale Rolle im sozialen Leben der Menschen vor der Etablierung moderner Nationalstaaten (und darüber hinaus) spielte. Ähnlich wie die Dorfgemeinschaft spielte auch das Stadt- oder Dorfviertel (osmanisch *mahala*) eine wichtige Identifizierungsrolle. In Istanbul etwa gab es ausgeprägte *mahala*-Identitäten, die solidarische Beziehungen der Einwohner einer *mahala* widerspiegelten. Über solche Identitäten des Heimatorts wölbte sich häufig eine Identifizierung durch die Herkunft aus einer bestimmten Region, die unterschiedlichste andere Formen der Identifizierung vereinen und durchkreuzen konnte. Diese lokalen und regionalen Identifizierungen unterlaufen und modifizieren ethnische und nationale Zuschreibungen. Brown zeigt dies zum Beispiel für die makedonische Kleinstadt Kruševo, die nach der Unab-

hängigkeit der Republik Makedonien (1991) versucht hatte, zu einer vom Staat weitgehend unabhängigen Zollfreizone zu werden, da die Bewohner der Stadt sich nicht streng nationalen Kategorien zuordnen lassen wollen, sondern sich vielmehr ihrer Lokalität verbunden fühlen (Brown, 2002). Lokale beziehungsweise regionale Identitäten waren auch im stark von italienischer Kultur beeinflussten Dalmatien wichtig und sind es in Istrien immer noch, wie die dortige Regionalbewegung zeigt. Für Griechenland wird ebenfalls die starke Identifizierung über den eigenen vertrauten Ort, der das Heimatdorf, die Heimatstadt oder die Heimatregion sein kann, betont. Im 19. und 20. Jahrhundert wurden diese lokalen Identitäten in den Nationalstaaten zumeist – ebenso wie viele andere kollektive Identitäten – von nationalen und ethnischen Identitäten verdrängt und auf einen hierarchisch niedrigeren Rang verwiesen. Im privaten Diskurs kann aber Regionalität noch immer zentral sein, vor allem wenn es darum geht, sich von den „Anderen" innerhalb des Staats abzugrenzen.

Eine wichtige Form der Identität war und ist die des Geschlechts. Auch in den Gesellschaften des südöstlichen Europa waren die Sphären der Männer und Frauen mehr oder weniger klar getrennt, und auch heute noch kann nicht von Gleichheit oder Gleichberechtigung gesprochen werden. Die spezifischen Identitäten von Männern und Frauen drückten sich vor allem in unterschiedlichen kulturellen Rollenerwartungen aus. Männer wurden mit der öffentlichen Sphäre der Produktion, dem Schutz ihrer Familie, der Ehre und Wehrhaftigkeit assoziiert, während weibliche Identität über die biologische Reproduktion sowie die Rolle der Frau in Familie und Verwandtschaft definiert wurde. Frauen wurden häufig mit dem Unreinen, dem Gefährlichen, dem zur Sünde Verführenden, ja mit dem Teufel identifiziert. Allerdings wissen wir für historische Zeiten wenig darüber, wie Menschen ihre Männlichkeit oder Weiblichkeit wahrgenommen haben; vor allem an Selbstzeugnissen von Frauen mangelt es. Dass die Grenzen zwischen den Geschlechtern nicht undurchdringlich waren, zeigt die Institution der Mann-Frau in einigen Gebieten des Westbalkans. In besonderen Fällen konnte, wenn es keine männlichen Erben im Haushalt gab, eine Tochter die Funktion des Haushaltsvorstandes übernehmen, um die Kontinuität des Haushalts zu bewahren. Dies tat sie aber nicht als Frau, sondern quasi als Mann: Sie übernahm nicht nur eine Männern vorbehaltene soziale Rolle, sondern umgab sich auch mit männlichen Attributen (sie rauchte, trug kurze Haare, machte derbe Witze). Von der Umwelt wurde dies akzeptiert, auch wenn anzunehmen ist, dass man wusste, dass es sich dem biologischen Geschlecht (*sex*) nach eigentlich um eine Frau handelte. Ihr *gender* entsprach aber mehr dem eines Mannes: Die Mann-Frau war im Gegensatz zu Frauen blutrachefähig und konnte die Patrilinie fortsetzen.

Zu einer verstärkten Formulierung explizit geschlechtlicher Identitäten kam es erst seit dem späten 19. Jahrhundert in Reaktion auf die entstehende Frauenbewegung. Frauen begannen sich bewusst als Frauen in einem sozialen Sinne zu verstehen und auf der Basis dieser spezifischen Identität politische Programme und neue Lebensentwürfe

zu propagieren. Insbesondere die sozialistischen Regime förderten – zumindest anfänglich – neue Identitäten von Männern und Frauen, deren zentrale Bezugspunkte Gleichberechtigung und Arbeit waren. Später aber forcierten auch kommunistische Parteien wieder traditionellere Frauenbilder und wollten den Frauen die Identität als (arbeitende und viele Kinder zeugende) Mutter schmackhaft machen. Auch nationalistische Regime – die sich durchaus sozialistisch nennen konnten – konstruierten weibliche Identität hauptsächlich über die Rolle der Frau für die biologische Reproduktion der „Nation". In den stark katholisch geprägten Gesellschaften Sloweniens und Kroatiens übte vor der Machtergreifung der jugoslawischen Kommunisten die katholische Kirche einen starken Einfluss auf die Formulierung von Geschlechteridentitäten aus, den sie seit der Unabhängigkeit dieser beiden Länder wieder geltend machen will. Schließlich beeinflussten auch Vorstellungen aus dem islamischen Recht die geschlechtlichen Identitäten von Männern und Frauen. Trotz politischer Normierungsversuche und sozialer Diskriminierung haben sich aber in den modernisierten Gesellschaften des 20. Jahrhunderts neue Formen der geschlechtlichen Selbstidentifikation wie Transgender- und homosexuelle Identitäten herausgebildet.

Religion, Profession, Klasse

Familie und Verwandtschaft, Geschlecht und Lokalität dienen sowohl in traditionellen als auch modernen Zusammenhängen als Bezugspunkte für kollektive Identitäten. Die Dominanz dieser Identitäten hängt mit dem gesellschaftlichen Niveau der Naturbeherrschung sowie der Arbeitsteilung zusammen. Je ausdifferenzierter eine Gesellschaft, je größer die Märkte und Interaktionszusammenhänge, desto stärker ist auch die Notwendigkeit, Identitäten auf einer höheren Ebene der Vergesellschaftung zu entwickeln, die als Basis für kollektives Handeln dienen können. In den traditionellen Gesellschaften des Balkans war religiöse Zugehörigkeit die wichtigste Loyalität, die kollektives Handeln einer größeren Gruppe von einander nicht bekannten Menschen stimulieren konnte. Der Bilderstreit im Byzantinischen Reich, Häresien wie die im 10. Jahrhundert in Bulgarien von der Orthodoxie abgefallenen Bogomilen und die populären Derwischorden zeigen die Kraft, die Religion für die Selbstidentifizierung und Mobilisierung von Menschen haben konnte. Das Osmanische Reich machte durch das *millet*-System, bei dem die Menschen anhand ihrer religiösen Zugehörigkeit differenziert wurden (wobei neben dem Islam nur die monotheistischen Buchreligionen anerkannt wurden), Religion sogar zum dominanten Prinzip seiner gesellschaftlichen Ordnung. Allerdings fielen die kanonischen Identitäten des gebildeten Klerus, der uns die Ideenwelt des südosteuropäischen Christentums und Islams überlieferte, und die religiösen Identitäten der „einfachen" Menschen oft auseinander. Letztere haben zwar sicherlich ein gewisses Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer der am Balkan vertretenen Konfessionen (Katholizismus,

Orthodoxie, sunnitischer und schiitischer Islam, Juden, Reformationskirchen, armenische Christen und verschiedene heterodoxe Strömungen) entwickelt, doch es lässt sich nur schwer abschätzen, inwieweit sie die religiöse Identität als ihre primäre ansahen. Weitverbreitete vorchristliche Bräuche (zum Beispiel der Ahnenkult) sowie massenhafte Glaubensübertritte (zu christlichen Häresien im Mittelalter und ab dem 14. Jahrhundert zum Islam) lassen darauf schließen, dass auch religiöse Identitäten flexibel waren und dass die alltägliche religiöse Praxis die offizielle Glaubenslehre unterlief. Dennoch war Religion bis zum Entstehen nationaler Bewegungen die wichtigste Selbstidentifikation, die Zugehörigkeit zu unpersönlichen sozialen Gruppen auf einem überlokalen Niveau vermittelte und den „Anderen" definierte. Für die rumänischen Fürstentümer des 16. Jahrhunderts etwa wird Religion als bedeutender als Ethnizität für die Formierung gesellschaftlicher Solidarität angesehen, obwohl „auf einer niedrigeren Ebene" Familie und Dorf wahrscheinlich noch wichtiger waren (Murgescu, 1995: 196). Ähnlich war es im Osmanischen Reich, wo Religion eine wichtige Rolle bei der politischen Mobilisierung der Massen spielte, zum Beispiel zur Motivierung von Eroberungszügen im Sinne eines heiligen Krieges zur Verbreitung des Islam.

Im 18. und 19. Jahrhundert, als Ideen der nationalen und ethnischen Identität auch im südöstlichen Europa virulent wurden, nahm religiöse Zugehörigkeit in vielen Fällen nationale oder ethnische Dimensionen an, da sich die entstehenden Nationen des Balkans auch über die Religion definierten. Diese Bewegung war vorerst auf gebildete Kreise beschränkt, diente aber im Laufe des 19. Jahrhunderts zur Mobilisierung größerer Bevölkerungsgruppen. Ein gutes Beispiel ist der „bulgarische Kirchenkampf", bei dem es um die Schaffung einer unabhängigen bulgarischen orthodoxen Kirche und die Zurückdrängung des dominanten griechischen Einflusses im orthodoxen *millet* ging. Die weiter gefasste religiöse Identität (die Gemeinschaft der Orthodoxen) wurde somit entlang nichtreligiöser Kriterien (vor allem der Sprache) segmentiert. Diese Aufsplitterung von Identität hatte mit wirtschaftlicher Konkurrenz zwischen einer sich formierenden „bulgarischen" Bourgeoisie und der etablierten „griechischen" zu tun. Die Konkurrenten um Macht, Reichtum und Prestige sollten als die „Anderen" dargestellt werden, um weitere Bevölkerungskreise gegen sie zu mobilisieren. Ein ähnlicher Mechanismus lässt sich in den rumänischen Fürstentümern des 17. und 18. Jahrhunderts beobachten, als die rumänischen Bojaren als Reaktion auf die Immigration von politisch und wirtschaftlich einflussreichen Griechen, von denen sie sich konfessionell nicht unterschieden, das Konzept des *pământean* entwarfen, womit diejenigen bezeichnet wurden, die „im Land geboren" worden waren (Murgescu, 1995: 198f.). Diese weit gefasste Vorstellung von Lokalität definierte sich vor allem durch die Abgrenzung von denen, die nicht „im Land geboren" waren, und sollte als Basis für Identitäten und Loyalitäten dienen, die sich gegen die unliebsamen Eindringlinge richteten. Es verband politische, geografische, ethnische und moralische Dimensionen und war – wie so viele andere Identitäten – äußerst ambivalent.

Religiöse Identitäten haben im 20. Jahrhundert unter dem Einfluss von Modernisierung und Kommunismus an Bedeutung verloren, ohne aber einer völligen Säkularisierung zu weichen. Im Kontext der Konflikte des letzten Jahrzehnts wurde sogar die Wiedererstarkung religiöser Identitäten im Kontext eines Kulturkampfes von Katholizismus, Orthodoxie und Islam prophezeit. Wenn dies letztlich weit hergeholt scheint, so spielen religiös motivierte Solidaritäten dennoch eine Rolle. Die Möglichkeit, religiöse Differenzen zu politisieren spricht ebenfalls für die fortdauernde Bedeutung religiöser Identität, die in Krisenzeiten an Bedeutung gewinnen kann. Unter einigen slawischsprachigen muslimischen Bevölkerungsgruppen, wie den Pomaken in Bulgarien (bulgarische Muslime) und Griechenland, den Torbeši (Makedonisch sprechende Muslime) in Makedonien sowie den Goranci (serbische Muslime) und Sandžak-Muslimen in Jugoslawien, hat die Selbstidentifikation als Muslime und damit als Mitglieder der islamischen *ummah* (Gemeinschaft der Muslime) abseits aller ethnischer Differenzierungen noch immer eine große Bedeutung und kann als Basis sowohl für eine nichtnationale Identität dienen als auch für die (sprachliche, nationale) Assimilation in größere muslimische Bevölkerungsgruppen in diesen Ländern.

In der Vormoderne haben aber nicht nur religiöse Identitäten kollektives Handeln stimuliert, sondern auch berufliche. In vielen Fällen waren mit einer professionellen Identität spezifische Lebensformen und kulturelle Ausdrucksformen verbunden, weshalb sie Elemente anderer Formen von Identität inkludieren konnte. So entwickelten die saisonal wandernden Bauarbeiter, die im 19. Jahrhundert ein Massenphänomen darstellten, eine Geheimsprache, womit sie sich durch eine eigenständige linguistische Identität von der Außenwelt abgrenzten. Handwerksmeister zeigten nicht nur Stolz über ihre Fähigkeiten, sondern identifizierten sich ganz wesentlich über ihren Beruf. Als Träger professioneller Identitäten fungierten vielfach soziale Organisationen, wie etwa die Zünfte (*esnaf*) im Osmanischen Reich, die vom Staat anerkannt und gefördert wurden. Christliche Zünfte stärkten die Geschlossenheit ihrer Reihen durch Zunftheilige, welche die Identität der Zunft ausdrücken sollten. Charakteristisch waren soziale Gruppen, die einen vom Staat bestimmten Status besitzen und dadurch spezifische Identitäten entwickeln konnten. Im Habsburgerreich war dies zum Beispiel die Bevölkerung der Militärgrenze, im Osmanischen Reich Bevölkerungsgruppen, die diverse Spezialaufgaben (Passbewachung, Pferdezucht, Schafe weiden usw.) zu verrichten hatten. In einigen Fällen verschwammen dabei kulturelle und soziale Abgrenzungen: So meinte „Vlache“ nicht nur die Angehörigen der aromunischen Volksgruppe[22], sondern auch andere Personen, die dem typischen „vlachischen“ Gewerbe der Wanderschafzucht nachgingen. Umgekehrt nahmen viele „Vlachen“, die nicht mehr als Hirten, sondern als Geschäftsleute tätig

22 Die Aromunen sprechen eine balkanromanische Sprache und waren bis in das 18. und 19. Jahrhundert im südöstlichen Europa weit verbreitet als (halb)nomadische Schafzüchter sowie als Händler und Karawanenführer anzutreffen.

waren, eine „griechische“ und damit prestigeträchtigere Identität an und wurden von ihrer Umwelt als Griechen wahrgenommen. Eine solche Identifizierung wurde einerseits durch die Sprache (Griechisch war die *Lingua franca* der Kaufleute des osmanischen Balkans) und andererseits durch die Religion (die Aromunen waren orthodox) plausibel. Stoianovich beschreibt die Anziehungskraft einer „griechischen Identität“:

> „By becoming ‚Greek‘ one acquired a higher social status. Men of wealth thus took pride in being called ‚Greek‘, and Orthodox Albanian, Vlach, Macedo-Slav, and Bulgarian merchants of the eighteenth century normally identified themselves as such.“ „[A] ‚Greek‘ was above all a peddler or merchant, and in this sense even a Jew could be a ‚Greek‘“ (Stoianovich, 1992: 50, 62).

Im 19. Jahrhundert, als sich die nationalistischen Kämpfe verstärkten und die ethnische Rhetorik zu dominieren begann, trat die soziale Dimension dieser Identitäten zunehmend hinter der nationalen zurück. Professionelle Identitäten entlang von Berufsgrenzen wurden außerdem zunehmend durch Klassenidentitäten im Sinne von unterschiedlichem Zugang zu Produktionsmitteln ersetzt. Hatten sich die traditionellen Handwerker als Angehörige ihrer Zunft betrachtet, egal ob sie Lehrling, Geselle oder Meister waren, so begannen sich im späten 19. und vor allem 20. Jahrhundert proletarische, kapitalistische und auch bäuerliche Identitäten herauszubilden, die sich in der Gründung entsprechender Parteien niederschlugen. Im Vergleich zu West- und Mitteleuropa stark ausgeprägt war der politische Ausdruck bäuerlicher Identitäten durch starke Bauernparteien in Bulgarien, Rumänien und Kroatien. Diese formulierten bäuerliche Identität nicht nur in Bezug auf die landwirtschaftliche Tätigkeit, sondern verbanden damit Vorstellungen über eine moralische Lebensweise, Ablehnung von Urbanität und Verwurzeltheit mit dem Boden. Gerade der letzte Aspekt diente der ethnisch-nationalen Transformation ländlicher Identitäten, denn Nationen reklamieren für sich ebenso wie Bauern einen „natürlichen“ Anspruch auf Land (Territorium). Nach 1945 versuchten die kommunistischen Regime den Werktätigen eine homogene kommunistische Identität, die – in unterschiedlicher Gewichtung – internationalistische und nationalistische Aspekte integrierte, aufzuoktroyieren, allerdings ohne großen Erfolg zu haben. Vielmehr führte die Differenzierung der Gesellschaften durch Modernisierungsprozesse der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer Segmentierung der beruflichen und sozialen Identitäten.

II. Ethnos und Nation

Die meisten Studien über kollektive Identitäten auf dem Balkan beschäftigen sich mit dem Problemkreis ethnischer und nationaler Identitäten. Historische Untersuchungen haben dabei vor allem die Konstruktion nationaler Identitäten, ihre Durchsetzung sowie die Formulierung konkurrierender nationaler Identitäten analysiert. Als nationale Identität wird dabei die Identifikation mit einer Nation angesehen; die Nation ist eine Gruppe von Menschen, die sich durch unterschiedliche Merkmale verbunden fühlt und die Etablierung eines eigenen Staates anstrebt. Ethnische Identitäten wurden auf einer niedrigeren Ebene angesiedelt, da Ethnizität mehr auf der Vorstellung einer gemeinsamen Abstammung und weniger auf der Forderung nach einem eigenen Territorium beruht. Ethnische Identitäten gehören zu einem der wichtigsten Untersuchungsfelder anthropologischer Literatur, die sich vor allem für die konkreten Bedingungen ihrer Durchsetzung sowie für die Interpretationen und Manipulationen von Identitäten durch die „einfachen" Leute interessiert. Dabei hat sich in den letzten Jahrzehnten ein Paradigma durchgesetzt, das vom Anthropologen Barth in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts formuliert wurde. Für ihn waren nicht die kulturellen Merkmale einer ethnischen Gruppe ausschlaggebend, sondern die ethnischen Grenzen, die eine Gruppe um sich zieht. Ein solcher Zugang, der die Aufrechterhaltung und Manipulation ethnischer Grenzziehungen und weniger die vermeintlich „objektiven" kulturellen Merkmale von Ethnizität, wie Religion, Sprache, Abstammung usw., betont, hat weitreichende Folgen: Ethnische und nationale Identitäten gelten somit als kontextabhängig, konstruiert und als Produkte sowohl von Selbst- als auch von Fremdzuschreibung. Allerdings können Individuen nicht irgendwelche ethnischen Identitäten annehmen, sofern sie von ihrer Umwelt als kohärente Persönlichkeiten wahrgenommen werden wollen. Und nicht alle kulturellen Merkmale scheinen gleich geeignet und gerechtfertigt, um soziale Differenz zu organisieren und vom „Anderen" abzugrenzen. Auf der Basis dieser kulturellen Unterschiede konstituieren sich nationale und ethnische Gruppen als Interessengemeinschaften, weshalb Ethnizität auch als Politisierung der kulturellen Differenz bezeichnet werden kann. Das Bild der nationalen und ethnischen Solidargemeinschaft wird dabei von jenen bewusst forciert, welche antagonistische Interessen innerhalb einer Gesellschaft überdecken wollen. Aus der Perspektive des Individuums befriedigen nationale und ethnische Identitäten das menschliche Bedürfnis nach Kontinuität, da sie den Menschen in eine Abfolge von Generationen – gerichtet sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft – einreihen.

Im südöstlichen Europa wurden ethnische und nationale Identitäten erst im späten 19. und vor allem im 20. Jahrhundert zum Massenphänomen, auch wenn nationalistische Ideologen den Anschein der Ewigkeit nationaler Selbstidentifizierung erwecken wollen. Zuvor waren nationale und ethnische Identitäten auf kleine Kreise von Intellektuellen und Aktivisten beschränkt. So schreibt der bulgarische Soziologe Daskalov:

„Ethno-history cannot admit that the Bulgarian population may have been largely indifferent to the Turkish ‚oppressors' and may have peacefully coexisted with them for most of the time and in most places. There is still less recognition for the heretic view that until the liberation a great part of the population possessed some kind of local and regional but hardly an enveloping ‚national' consciousness" (Daskalov, 1994: 10).

Die Entstehung nationaler Identitäten hing mit der Entstehung christlicher Bourgeoisien im 18. und 19. Jahrhundert und der Rezeption (west)europäischer Ideen zusammen. Ihre Durchsetzung erfolgte aber erst, nachdem sich aus der Erbmasse des Osmanischen Reiches Nationalstaaten herausgebildet hatten, die eine konsequente Identitätspolitik verfolgten. Das Beispiel Griechenlands ist sehr illustrativ, denn dieser 1830 unabhängig gewordene Nationalstaat war – wie später Serbien, Rumänien, Bulgarien, Albanien und die Republik Türkei – mit dem Problem konfrontiert, dass sich nur wenige Staatsbürger in einem nationalen Sinne definierten. Die neue nationale Elite versuchte daher nationale Identität mithilfe des Staatsapparates durchzusetzen. Die Eliten und Intellektuellen standardisierten die Kultur und verbreiteten diese als nationale Kultur mithilfe staatlicher Organe, wie dem Militär und den Bildungseinrichtungen. Die von allen Regionen des Landes eingezogenen Bauern trafen sich nun in den gleichen schäbigen Baracken der Kasernen und erfuhren voneinander. Dialekte wurden nivelliert, da die Armee in Standardgriechisch operierte. Die Schule hatte eine ähnliche Funktion, indem sie den Schülern die glorreiche Vergangenheit Griechenlands vermittelte und eine als *katharevousa* bekannte Form des klassischen Griechisch propagierte. Ähnlich verlief der Prozess der Durchsetzung einer nationalen Identität in den übrigen südosteuropäischen Staaten und auch in der postosmanischen Türkei. Die bürokratische Praxis machte die Zugehörigkeit zur Nation zur Voraussetzung der gleichberechtigten Teilnahme am staatlichen Leben und für den Zugang zu den Ressourcen des Staates, wodurch ursprünglich sehr heterogene Bevölkerungsgruppen eine nationale Identität annahmen. Nationalstaaten sind daher weniger die Folge von nationalen Identitäten als deren Ursache.

In den erst 1991 unabhängig gewordenen Ländern Slowenien und Kroatien liefen im 19. und frühen 20. Jahrhundert ähnliche Prozesse ab, als sie Teil der Habsburgermonarchie waren. Zuerst nahmen urbane Intellektuelle, Kleriker und Bürokraten eine slowenische beziehungsweise kroatische Identität an, und erst der Prozess der Etablierung eines muttersprachlichen Schulwesens sowie der Modernisierung und Urbanisierung dehnte sie auf weitere Bevölkerungskreise aus. In beiden Fällen hatte der Katholizismus eine starke Bedeutung für die Konstruktion der nationalen Identität, vor allem im kroatischen Fall, da hier die Sprache kein ausreichendes Abgrenzungsmerkmal abgab. Nationale Identitäten wurden auch noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts etabliert: die makedonische und die muslimisch-bosnische, die zuvor auf kleine Zirkel beschränkt gewesen waren und erst von Tito offizielle Förderung erfuhren. Konflikte mit dem „Anderen" haben sich als besonders wirkungsvoll für die Durchsetzung nationaler

Identität und das Entflammen nationaler Sympathien erwiesen. So war der serbisch-bulgarische Krieg 1885 ein wichtiger Katalysator für bulgarisches Nationalbewusstsein ebenso wie der griechisch-türkische 1920-1922 für türkisches. Die Kriege im ehemaligen Jugoslawien sind ein jüngeres Beispiel.

Eine entscheidende Frage für nationale Ideologen war und ist, wo sie die Grenzen der ethnischen und nationalen Identität ziehen und mit welchem kulturellen *stuff* sie diese Grenzen füllen, um der Identität Plausibilität zu verleihen und sie in der Lebenswelt ihrer Träger zu verankern. Insbesondere im Falle der Südslawen war die Abgrenzung anhand kultureller Argumente eine heikle Angelegenheit. Angehörige der serbischen, kroatischen und muslimisch-bosniakischen Nation sprachen und sprechen die gleiche Sprache; dennoch haben sich drei unterschiedliche Identitäten herausgebildet, die stark auf Religion und der postulierten Kontinuität mit drei verschiedenen mittelalterlichen Staatsgebilden beruhen. Es bedarf eines erheblichen „Narzissmus der kleinen Unterschiede", um diese Abgrenzungen aufrechtzuerhalten. Diesen Narzissmus hat es nicht zu allen Zeiten im gleichen Ausmaß gegeben, denn die extreme Betonung der nationalen Identität im ehemaligen Jugoslawien geschah erst im Zusammenhang mit dem Zerfall der Föderation und den Kriegen im ehemaligen Jugoslawien. Die Ethnologin Gilliand berichtet aus ihrer Feldforschung im kroatischen Slavonski Brod in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts: „[I]dentities were not always primarily associated with ethnicity or nationality." Die Bevölkerung der Stadt „seemed attached to the town and the region as much as to ethnic nationality" (Gilliand, 1995: 199, 201). Zur Verfolgung ihrer Interessen griffen die Menschen viel eher auf ihre Familien, Verwandte und persönliche Netzwerke (*društva*, *veze*) zurück als auf ethnonationale Loyalitäten. Die Ambivalenz nationaler Identitäten im ehemaligen Jugoslawien drückte sich auch darin aus, dass sich viele Menschen als „Jugoslawen" in einem nichtethnischen Sinne ansahen. Eine Ursache der Ambivalenz waren die etwa in der Vojvodina oder Städten Bosnien-Herzegowinas häufigen Mischehen.

Einige Jahre später war alles anders, und der Diskurs der nationalen Identität dominierte alle anderen. Im aufgeheizten nationalen Klima stellen sich besondere Probleme für jene Bevölkerungsgruppen, die auf keine eindeutige ethnische Identität zurückgreifen können oder wollen und daher zwischen alle Stühle fallen.

Vom Problem der ambivalenten ethnischen Identität sind insbesondere slawische muslimische Minderheiten betroffen, welche die gleiche Sprache wie eine der südslawischen Nationen sprechen, aber keinen Nationsbildungsprozess durchlaufen haben. Das Beispiel der bulgarischen Muslime (Pomaken) ist hier sehr illustrativ: Wenn ein Pomake oder eine Pomakin Sprache als das entscheidende Merkmal ansieht, dann muss er oder sie sich als Bulgare/Bulgarin definieren. Ist das entscheidende Merkmal aber die Religion, dann wird die Identität eine muslimische sein. Diese Identität kann entweder die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime (*ummah*) bedeuten, ohne dass damit nationale Bestimmungen verbunden wären. Oder aber sie meint eine genuin pomakische

– auch im ethnischen Sinne – Identität, wobei die Pomaken als nicht nur durch gemeinsame Religion, sondern auch durch gemeinsame Abstammung verbundene Gemeinschaft angesehen werden. Schließlich kann eine muslimische Identität auch die Basis für eine türkische nationale Identität bedeuten.

Den Nationalstaaten sind solche ambivalente Identitäten nicht geheuer: Sie versuchten – häufig mit Gewalt – homogene nationale und ethnische Identitäten durchzusetzen, fanden dabei aber in multiethnischen Gesellschaften des südöstlichen Europa immer wieder ihre Grenzen. Abgesehen von den radikalsten Formen der Identitätspolitik – wie Ermordung und der seit dem 19. Jahrhundert immer wieder praktizierten „ethnischen Säuberung" – konnte der Druck seitens des Zentralstaates nicht verhindern, dass Minderheiten ihre opponierenden ethnischen Identitäten bewahrten. Ganz im Gegenteil verstärkte die Erfahrung von Diskriminierung und Zwangsassimilation das Gefühl für kulturelle Differenz und machte diese zur Grundlage politischer Mobilisierung. Insofern produziert der nationale Staat zweifach Ethnizität: Einerseits indem er die Identität der Mehrheitsbevölkerung homogenisiert und sie anderen Bevölkerungsgruppen aufzwingt, andererseits indem er durch genau diese Politik ethnische Minderheiten erst schafft. Allerdings gibt es hier große Unterschiede zwischen den einzelnen Staaten: Während es Bulgarien und Rumänien kaum gelungen ist, ihre großen Minderheiten zu assimilieren, hat es Griechenland weitgehend geschafft, mögliche alternative nationale/ethnische Identitäten auf das Niveau regionaler Varianten griechischer Identität zu drücken. Im ehemaligen Jugoslawien wiederum gab es keine offiziellen Assimilierungsbemühungen, vielmehr ließ die Parteiführung die unterschiedlich kategorisierten Volksgruppen ihre ethnischen Identitäten praktizieren, in der Hoffnung, dass sie einmal von einer gesamtstaatlich jugoslawischen überlagert werden.

Anthropologische und auch historische Forschungen haben ein spezielles Interesse für die Identitäten kleiner Minderheiten entwickelt. An ihnen kann das „konstruktivistische" Paradigma besonders gut gezeigt werden, da sie ihre Identitäten häufig an geänderte politische und soziale Rahmenbedingungen adaptieren müssen. Manche dieser Minderheiten passen in keines der rigiden Schemata der nationalen Ideologen und praktizieren ambivalente oder wechselnde Identitäten. Beispiele dafür wären die Pomaken Bulgariens und Griechenlands, die Slawomakedonier Griechenlands oder die Aromunen Albaniens. Auch für Grenzregionen, in denen die Menschen intensiven Kontakt über die Grenze hinweg hatten oder sehr isoliert vom Zentrum lebten, konnten alternative (nicht)nationale Identitäten gezeigt werden. Das Leben an der Grenze konnte aber auch zum Gegenteil führen, nämlich zur besonderen Betonung ihrer nationalen Identität durch Angehörige der Mehrheitsbevölkerung eines Staates, da sie sich als Bollwerk gegen die geografisch nahen „Anderen" verstanden. Einige Bevölkerungsgruppen manipulieren ihre ethnische Identität bewusst, um sie als ökonomisches Mittel im postsozialistischen Überlebenskampf zu nutzen, was einerseits die These bestätigt, dass sich ethnische Gruppen als Interessengemeinschaften ansehen, und andererseits darauf hin-

weist, dass zumindest unter diesen Bevölkerungsgruppen ethnische und nationale Identität nicht an oberster Stelle stehen, denn sonst würden sie durch ihren Identitätswechsel in eine Persönlichkeitskrise fallen. Ein gutes Beispiel für dieses Spiel mit Identitäten sind muslimische Albaner aus Albanien, die griechische Namen annehmen, um eine Arbeitserlaubnis für Griechenland zu erlangen. Ein anderes Beispiel sind albanische Aromunen, die sich als Rumänen oder als Griechen fühlen können, je nachdem, wie ihre persönliche Lebensplanung aussieht und von welchem Nationalstaat sie sich mehr Unterstützung erhoffen. In solchen Fällen hat ethnische Identität weniger mit der Vergangenheit (den Wurzeln) als mit der Zukunft (den Perspektiven) zu tun. Die Ambivalenz ethnischer Selbst- und Fremdzuschreibungen kann am Fall der Roma beispielhaft gezeigt werden. Einerseits wird ihnen von ihrer Umwelt aufgrund phänotypischer Merkmale und ihres Lebensstiles eine ganz spezifische Identität zugewiesen, die sie auf der untersten Stufe der Statushierarchie der Volksgruppen ansiedelt. Roma selbst sehen sich aber ganz anders: Für die meisten von ihnen sind Selbstidentifikationen über die Abstammungsgruppe und ihre Profession wesentlich wichtiger als nationale Selbstbestimmungen. Als Reaktion auf ihre inferiore Lage und als Resultat ihrer geringen Anfälligkeit für ethnonationalistische Losungen bezeichnen sich Roma bei Fragen nach ihrer Volksgruppenzugehörigkeit häufig nicht als Roma; muslimische Roma geben sich etwa als Angehörige der jeweils im Land existierenden großen muslimischen Bevölkerungsgruppe mit höherem sozialem Prestige aus (zum Beispiel als Türken in Bulgarien). Orthodoxe Roma wiederum nennen sich bei Volkszählungen in Bulgarien regelmäßig Bulgaren – ohne aber von den „Bulgaren“ als solche akzeptiert zu werden. In einigen Regionen (Kosovo, Makedonien, Südbulgarien) leben Menschen, die von der Bevölkerungsmehrheit als „Zigeuner“ angesehen werden, sich selbst aber als „Ägypter“ *(Egupti)* bezeichnen und fühlen. Dies zeigt die Grenzen der Manipulierbarkeit ethnischer Identität: Sie muss auch von der relevanten sozialen Umwelt akzeptiert werden und ihr plausibel erscheinen.

Das folgende Fallbeispiel soll insbesondere den mythischen Charakter der Vorstellung von einer gefestigten, uralten „ethnischen“ und „nationalen“ Identität hervorkehren.

III. Identität(en) und Identitätspolitik in Makedonien

In kaum einer anderen Region des Balkans hat die Frage nach nationalen und ethnischen Identitäten die Gemüter derart beschäftigt wie in Makedonien. Wo die Grenzen der Region Makedonien sind, ist letztlich eine Frage politischer Konvention. Üblicherweise wird damit ein Gebiet gemeint, welches die heutige Republik Makedonien, Südwestbulgarien bis zu den Westrhodopen und das zentrale Nordgriechenland vom Berg Grammos im Westen bis zum Olymp im Süden und dem Fluss Nestos (bulg. Mesta) im Osten umfasst. Diese Region erstreckt sich über drei Staaten; für die drei Teile Makedoniens

haben sich auch die Bezeichnungen „Vardar-Makedonien" (heutige Republik Makedonien), „Pirin-Makedonien" (bulgarischer Teil Makedoniens) und „Ägäis-Makedonien" (griechischer Teil Makedoniens) eingebürgert. Die in die „makedonische Frage" unmittelbar involvierten Staaten (Bulgarien, Griechenland, Serbien/Jugoslawien und seit 1991 die Republik Makedonien) haben alles unternommen, um ihre Vorstellungen von der nationalen Identität der Bevölkerung dieser Region durchzusetzen und damit ihre territorialen Ansprüche zu untermauern.

Bis 1912 war Makedonien Teil des Osmanischen Reiches und hatte eine ausgesprochen multiethnische und multikonfessionelle Bevölkerung. Genaue Zahlen für die einzelnen ethnischen Gruppen anzugeben, ist nahezu unmöglich, da osmanische Zensusbeamte die Bevölkerung nach Konfession und nicht nach Nationalität zählten. Nach offiziellen osmanischen Angaben hielten sich am Beginn des 20. Jahrhunderts Muslime und Christen ungefähr die Waage, mit einem leichten Übergewicht der Ersteren (ca. 1,5 Millionen zu 1,4 Millionen). Nach ethnisch-linguistischen Kriterien können die „Muslime" in Türken, muslimische Albaner, slawische Muslime, muslimische Roma, Tataren, Tscherkessen, Jürüken usw. differenziert werden. Die Christen wiederum waren in vier *millets* geteilt: Exarchisten (Bulgaren), Patriarchisten (Griechen), Serben und Vlachen (Aromunen). Die Bezeichnungen Exarchisten und Patriarchisten meinten damit nicht Volksgruppen, sondern diejenigen, die sich als Anhänger des bulgarischen Exarchats oder des Patriarchen in Konstantinopel ausgaben. Gleiches gilt für „Serben" und „Vlachen": Auch diese Bezeichnungen hatten aus der Perspektive des Osmanischen Reiches mehr einen konfessionellen als einen ethnischen Sinn. Einen solchen haben ihnen vielmehr die Nationalisten auf den jeweiligen Seiten gegeben. Bulgarische, griechische und serbische Nationalisten zählten die Bevölkerung nach anderen Kriterien (Sprache und „nationale" Zugehörigkeit) und kamen dabei zu den wenig überraschenden Ergebnissen, dass jeweils die Angehörigen ihrer Volksgruppe die Mehrheit der Bevölkerung ausmachten. Für die Identität der überwiegend bäuerlichen und analphabetischen Bevölkerung in Makedonien selbst hatten diese Kategorisierungen noch kaum eine Bedeutung. Sie waren mit nationalistischen Vorstellungen hauptsächlich in Form von gewalttätigen Aktionen bulgarischer, griechischer und serbischer Banden, deren Anschläge wiederum Vergeltungsaktionen der osmanischen Sicherheitskräfte provozierten, konfrontiert. Diese Nationalisten, zu denen sich noch makedonische Autonomisten gesellten, wollten unter der christlichen Bevölkerung ein nationales Bewusstsein verbreiten. Die wesentlichsten institutionellen Mittel dazu waren Schulen und die Kirche; Hunderte bulgarische, griechische, serbische und auch aromunische (mit Unterstützung Rumäniens) Schulen wurden eingerichtet, wo sich die orthodoxe Bevölkerung die Hochsprache und Identität des Staates, der sich als ihr jeweiliger nationaler Mutterstaat verstand, aneignen sollte. Am erfolgreichsten war Bulgarien, denn die Mehrheit derjenigen unter der slawischen orthodoxen Bevölkerung Makedoniens, die so etwas wie eine nationale Identität entwickelt hatten, dürfte sich aufgrund der sprachlichen Nähe als Bulgaren gefühlt ha-

ben. Griechische Erfolge bezogen sich vor allem auf die lokale Elite in Handelsstädten, die sich ungeachtet ihres ethnischen Hintergrundes oft als „hellenisch“ verstand, wobei damit noch keine strikt nationale, sondern vielmehr eine soziale Identifikation gemeint war, wie auch Danforth schreibt: „When a farmer or a shepherd became a merchant, he was no longer a ‚Bulgarian‘ or a ‚Vlach‘; he became a ‚Greek‘.“ (Danforth, 1995: 59) Allerdings konnten spätere Gräzisierungsversuche des griechischen Staates auf solche Identitäten, die ein griechisches Bewusstsein im nationalen Sinn prädisponierten, aufbauen. Insgesamt scheinen im Makedonien zu Beginn des 20. Jahrhunderts nationale Identitäten anderen kollektiven Identitäten noch nachgeordnet gewesen zu sein. Allerdings sahen sich immer mehr Menschen angesichts der Gewalt der verschiedenen Insurgenten gezwungen, Position zu beziehen und sich zu einer nationalen Gruppe zu bekennen – zumindest gegenüber den Freischärlern. Zeitgenössische Autoren, wie der britische Journalist Brailsford, betonen dabei die Flexibilität und Ambivalenz der nationalen Selbstidentifizierungen. Brailsford bereiste Makedonien im Jahr 1903 kurz nach dem *Ilinden*-Aufstand, der sich gegen die osmanische Herrschaft gerichtet hatte, aber von den osmanischen Truppen rasch und blutig niedergeschlagen worden war, und schilderte, wie die Bewohner Makedoniens ihre Identitäten so manipulierten, dass sie ihren Interessen am besten dienten. Er berichtet zum Beispiel von einem Mann, der seine drei Söhne in drei unterschiedliche Schulen schickte: jeweils einen in eine „serbische“, eine „bulgarische“ und eine „griechische“ Schule. Brailsford gibt auch einen französischen Konsul wieder, der gesagt haben soll, dass er mit einer Million Francs Makedonien französisch machen würde, womit er auf die Tendenz anspielte, dass sich Dorfbewohner für diejenige nationale Identität entschieden, von deren Verfechtern sie materiell am meisten erhielten (wie eine Schule, Kirche usw.). Eine überwiegend analphabetische ländliche Bevölkerung war von der Sinnhaftigkeit einer gefestigten, die Generationen überdauernden nationalen Identität noch nicht zu überzeugen. Im Rahmen des Osmanischen Reiches war eine solche Identität schließlich überflüssig.

Nachdem das Osmanische Reich im Ersten Balkankrieg (1912) besiegt worden war, teilten sich Serbien, Griechenland und Bulgarien Makedonien auf und begannen sofort mit der Nationsbildung in dem Teil Makedoniens, dem sie habhaft werden konnten (über die Aufteilung der Beute gab es Unstimmigkeiten, weshalb Bulgarien den Zweiten Balkankrieg (1913) gegen seine Verbündeten aus dem Ersten provozierte, den es aber verlor; auch die Besetzung eines Großteils Makedoniens durch Bulgarien im Ersten Weltkrieg erwies sich als nicht von Dauer). Ein Großteil der Einwohner, die in keines der propagierten nationalen Konzepte passten, nämlich die Muslime, wurde getötet oder vertrieben. Der verbliebenen orthodoxen und mehrheitlich slawischen Bevölkerung wurde die nationale Identität des jeweiligen Staates, in dem ihr Siedlungsgebiet zu liegen kam, aufgezwungen, wobei der Staat seinen gesamten Machtapparat von Schulen bis hin zur Polizei einsetzte.

Im Folgenden wird kurz die Identitätspolitik der einzelnen Staaten skizziert. Aber es muss auch noch eine vierte beteiligte Seite genannt werden (obwohl auf sie nicht näher

eingegangen wird): die Emigration. Denn viele Angehörige der makedonischen Diaspora in Übersee propagierten extreme nationalistische Identitäten, die auf die Situation vor Ort Rückwirkungen hatten.

1912/13, als Vardar-Makedonien zu Serbien (ab 1918 Königreich SHS und ab 1929 Jugoslawien) kam, ging die staatliche Politik den gewohnten Weg: Die slawische Bevölkerung Makedoniens wurde zu Südserben erklärt, alle Hinweise auf eine bulgarische oder griechische Identität (öffentliche Aufschriften, bulgarischer Klerus, Namen usw.) wurden getilgt. Widerstand wurde mit Gewalt gebrochen, was viele Tote und noch mehr Verhaftete zur Folge hatte. Der Erfolg dieser Politik der erzwungenen Serbisierung war bescheiden, wie die anfängliche Haltung der slawischen Bevölkerung Makedoniens gegenüber den bulgarischen Besatzern im Ersten und Zweiten Weltkrieg zeigte: Sie wurden als Befreier begrüßt. Die repressive, korrupte und zentralistische bulgarische Besatzungspolitik entfremdete allerdings sehr rasch viele Slawen in Makedonien, was darauf schließen lässt, dass diese zwar eine gewisse Nähe zu Bulgarien gefühlt hatten, keinesfalls aber eine eindeutig bulgarische nationale Identität aufwiesen. Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der Errichtung des kommunistischen Jugoslawien änderte sich die jugoslawische Identitätspolitik in Makedonien dramatisch: Es wurde eine Teilrepublik Makedonien eingerichtet, welche als Republik der „makedonischen Nation" konzipiert war. Die Nationsbildung beruhte aber nicht nur auf Titos politischem Kalkül, sondern auch auf den Aktivitäten makedonischer Nationalisten vor und während des Zweiten Weltkrieges, die auf der Basis eines eigenständigen makedonischen Nationalgefühls die Schaffung eines eigenständigen Makedoniens (als Teil Jugoslawiens oder als unabhängiger Staat) gefordert hatten. Zur Legitimation der neuen makedonischen Nation wurden ihr die klassischen Merkmale einer Nation verliehen: eine kodifizierte makedonische Literatursprache (1945), eine nationalmakedonische Geschichte, welche die Wurzeln der makedonischen Nation bis ins Mittelalter oder gar auf Alexander den Großen („Alexander der Makedonier" in der makedonischen Terminologie) zurückführte, und eine autokephale makedonisch-orthodoxe Kirche. Insbesondere die Unterschiede zu Bulgarien wurden betont; so wurde für die makedonische Schriftsprache ein Dialekt gewählt, der dem Standardbulgarischen möglichst entfernt war. Episoden der „bulgarischen" Geschichte, wie die mittelalterliche „bulgarische" Residenz Ohrid, wurden in „makedonische" umgedeutet. Der staatliche Bildungs- und Kulturapparat hatte die Aufgabe, diese nationale Identität zu verbreiten, wenn nötig mithilfe der staatlichen Repressionsorgane, die gegen diejenigen vorgingen, die sich noch immer als „Bulgaren" ansahen. Vor allem nach dem Bruch Titos mit Stalin 1948 (und damit auch mit dem moskautreuen Bulgarien) trug die Frage der makedonischen Nation und die Verfolgung von „Bulgaren" zur nachhaltigen Verschlechterung der zwischenstaatlichen Beziehungen zwischen Jugoslawien und Bulgarien bei. Im Großen und Ganzen war die jugoslawische Politik aber erfolgreich: Ein makedonisches Nationalbewusstsein setzte sich durch, wie sich an der Etablierung eines unabhängigen makedonischen Staates 1991 und

der Unterstützung für makedonisch nationalistische Parteien zeigte. Dass aber viele Makedonier ihre nationale Identität, die von ihren Nachbarländern nicht oder nur widerwillig zur Kenntnis genommen wird, für bedroht halten oder sich ihrer nicht ganz sicher sind, sieht man an der enormen Präsenz von Fragen der Nationalität im öffentlichen Diskurs. Es wäre die Aufgabe von historisch und anthropologisch orientierten Studien, die Ambivalenzen in der Durchsetzung eines makedonischen Nationalgefühls und seine gegenwärtigen Heterogenitäten zu untersuchen.

Bulgarien hatte aufgrund der kulturellen Nähe der slawischen Bevölkerung Pirin-Makedoniens die scheinbar geringsten Schwierigkeiten, ein bulgarisches nationales Bewusstsein zu verbreiten. Die Zehntausenden Flüchtlinge aus den serbischen und griechischen Teilen Makedoniens, von denen viele in Pirin-Makedonien angesiedelt wurden, vertraten darüber hinaus eine sehr ausgeprägte bulgarische nationale Identität, nachdem sie aufgrund ihres Bulgarischseins Opfer von Vertreibungen geworden waren. Die Frage, ob es in Bulgarien Personen gibt, die national makedonisch gesinnt sind, ist aber dennoch aktuell. Die offizielle Position war bis 1999 die gleiche wie 1912: Mangels einer makedonischen Nation kann auch von einer makedonischen Minderheit in Pirin-Makedonien nicht die Rede sein. Heute wird zwar offiziell die Existenz einer makedonischen Sprache in den Grenzen der Republik anerkannt, nicht aber eine makedonische Minderheit in Bulgarien. Eine solche gab es offiziell nur für eine kurze Periode nach 1944, als Bulgarien den Zusammenschluss mit Jugoslawien in einer Balkanföderation plante. Bis 1948, dem Bruch Titos mit Stalin und der darauf folgenden Abkühlung des bulgarisch-jugoslawischen Verhältnisses, konnten sich die Bewohner Pirin-Makedoniens als ethnische Makedonier deklarieren – oder wurden dazu sogar gedrängt. In den Schulen der Region wurde die soeben kodifizierte makedonische Literatursprache unterrichtet, und zahlreiche Lehrer aus Makedonien waren in Pirin-Makedonien tätig. Theatergruppen aus Skopje traten auf, makedonischsprachige Bücher wurden vertrieben. 1948 wurde jedoch der Gebrauch des Makedonischen verboten, und 1958 erklärte die Bulgarische Kommunistische Partei Makedonier wieder zu Bulgaren. Für die restlichen Jahre der kommunistischen Herrschaft war damit dieses Thema vom Tisch; nach 1989 trat es aber erneut zu Tage. Einige Aktivisten in Pirin-Makedonien begannen ein makedonisches Nationalbewusstsein zu artikulieren und versuchten sich politisch zu organisieren, was von Seiten des bulgarischen Staates immer wieder obstruiert wurde. Diese Sprecher einer makedonischen Minderheit in Bulgarien berufen sich unter anderem darauf, dass sich bei der Volkszählung 1956 187 689 Personen in Bulgarien als Makedonier (*Makedonci*) deklariert haben (davon 178 862 im Gebiet Blagoevgrad, das Pirin-Makedonien umfasst). Mangels einschlägiger Studien ist es schwer, die kollektiven Identitäten der orthodoxen Bevölkerung Pirin-Makedoniens einzuschätzen. Selbst unter denjenigen, deren Wurzeln in der Region über das Jahr 1912 hinausreichen, hat sich in der Regel ein bulgarisches nationales Bewusstsein durchgesetzt, allerdings mit starker Betonung regionaler Spezifika, wie dem Dialekt der Region. Da der bulgarische Charakter Make-

doniens nach wie vor ein zentrales Motiv unterschiedlicher öffentlicher Diskurse (von der Politik über die Wissenschaften und das Bildungswesen bis hin zu Schlagermusik) ist, lastet auf den Menschen der Region ein großer Druck, sich national als Bulgaren zu verstehen (oder zumindest auszugeben). Andernfalls droht ihnen die Marginalisierung, soziale Diskriminierung und im Extremfall polizeiliche Verfolgung, wie es den wenigen, die öffentlich ein national makedonisches Bewusstsein artikulieren, widerfährt. Unter der offiziellen Ebene können aber durchaus verschiedene Formen von lokalmakedonischen Identitäten existieren, die weniger einen nationalen als einen regionalen Bezugsrahmen haben und sich daher in eine bulgarische Identität im nationalen Sinne integrieren lassen.

Komplizierter als in Bulgarien gestaltete sich der Prozess der Durchsetzung der „korrekten" nationalen Identität unter der Bevölkerung Makedoniens in Griechenland. Eine wichtige Voraussetzung für die Hellenisierung der Region war die Änderung des demografischen Profils, wozu vor allem die Ansiedlung von rund 600 000 aus der Türkei zwischen 1923 und 1926 ausgesiedelten Griechen und die Aussiedlung von Hunderttausenden Muslimen in die Türkei und rund 90 000 slawischsprachigen Bewohnern der Region nach Bulgarien beitrug. Allerdings hatten auch die Ansiedler oft noch keine genuin nationale griechische Identität, sondern definierten sich sehr stark über ihre Herkunftsregionen. Viele von ihnen sprachen Türkisch als Muttersprache, obwohl sie griechisch-orthodoxen Glaubens waren. Der Staat bemühte sich um die Ersetzung oder Überlagerung dieser regionalen und diffusen ethnischen Identitäten durch ein griechisches Nationalbewusstsein, wobei er neben Gewalt vor allem auf die Effekte der Integration in staatliche Strukturen (Schulbildung, Wehrpflicht) und der offiziellen Identitätspolitik setzte. Zur staatlichen Identitätspolitik gehörten das Verbot der Verwendung des Slawischen in der Öffentlichkeit und zeitweise auch im Privatleben, erzwungene Namenswechsel, Gräzisierung von Toponyma, Abendschulen für ältere Menschen, damit sie Griechisch lernen. Vor allem in Gegenden mit einer schwachen Tradition des Griechischen wurde Gewalt angewendet und schwere Strafen für Personen erlassen, die es wagten, in der Öffentlichkeit Slawisch zu sprechen. Daneben förderte der traditionell „hellenische" Charakter der lokalen Elite die Durchsetzung eines griechischen Nationalbewusstseins, wie Karakasidou schildert: „The *tsorbadjidhes*[23] who came to personify Greek authority in the township were also patrons and benefactors for township residents, providing them with jobs and services, as well as groceries and credit." (Karakasidou, 1997: 163) Nur jemand mit der richtigen nationalen Identität konnte mit der Begünstigung durch einen Patron rechnen; wer an seiner nichtgriechischen Nationalität (öffentlich) festhielt, hatte nicht nur mit polizeilichen Repressalien zu rechnen, sondern auch keine Chance auf sozialen Aufstieg im griechischen Staat. Im Allgemeinen war diese

23 Bezeichnung für die lokale Bourgeoisie.

Politik sehr erfolgreich, und weite Segmente der Bevölkerung Makedoniens – auch solche mit nichtgriechischem ethnischem Hintergrund – waren bereit, eine griechische nationale Identität anzunehmen. Unter vielen Slawischsprachigen vor allem im westlichen Teil des griechischen Makedonien entwickelten sich aber alternative nationale Identitäten, wie im griechischen Bürgerkrieg (1946–1949) manifest wurde: Viele „slawophone" Griechen, zumeist arme Bauern, beteiligten sich in speziellen „slawischmakedonischen" Einheiten auf der Seite der Kommunisten am Bürgerkrieg und wurden dabei von den jugoslawischen Kommunisten unterstützt. Sie kämpften nicht nur gegen die griechische Regierung, sondern auch für ein autonomes Makedonien und führten Maßnahmen zur Verbreitung eines nationalen „slawischmakedonischen" Bewusstseins durch, wie zum Beispiel die Organisation von Unterricht in der „slawischmakedonischen Sprache" in den von ihnen kontrollierten Gebieten. Andere Gemeinden in Makedonien, die wie das von der Anthropologin Karakasidou untersuchte Assiros nahe Saloniki auch einen ethnisch heterogenen Hintergrund hatten, entwickelten sich hingegen im Bürgerkrieg zu Hochburgen der griechischen Regierung, was auch mit der ökonomischen Lage der dortigen Eliten zusammenhing. Nationalistische Kräfte und die Regierung setzten die Kommunisten bewusst mit „Slawen" gleich und warfen ihnen vor, Griechisch-Makedonien von Griechenland abtrennen und an Jugoslawien anschließen zu wollen, womit in weiten Teilen der Bevölkerung die Kommunisten diffamiert werden konnten. Die Jahre des Bürgerkriegs wirkten auch deshalb in Richtung einer Festigung nationaler Identitäten, da die Bewohner Griechisch-Makedoniens, von denen viele noch keine klare Vorstellung von nationaler Identität entwickelt hatten, sich für eine Seite entscheiden mussten, wie Danforth deutlich macht:

> „People who had previously identified themselves primarily as local Macedonians in an ethnic rather than a national sense, and who probably spoke both Greek and their local Slavic language, were forced under very difficult circumstances to adopt a national identity and become Greeks, Bulgarians, or Macedonians" (Danforth, 1995: 73).

Zehntausende derer, die sich für eine der nichtgriechischen nationalen Identitäten entschieden, flüchteten nach dem Ende des Bürgerkriegs. Unter diesen Emigranten – sei es in der jugoslawischen Republik Makedonien oder in Übersee – entwickelte sich aus der Erinnerung an die furchtbaren Erlebnisse während des Bürgerkriegs eine besonders starke makedonische nationale Identität.

In den Jahrzehnten nach dem Bürgerkrieg setzte Griechenland die rigorose Hellenisierungspolitik in Makedonien fort. Die meisten der verbliebenen slawischsprachigen Makedonier haben daher wahrscheinlich eine griechische nationale Identität angenommen – zumindest in ihrer Kommunikation mit der Außenwelt, während sie sich in ihren Familien noch als Makedonier und nicht als Griechen ansehen konnten. Öffentliche Bekundungen makedonischen Nationalbewusstseins wurden lange Zeit rigoros verfolgt

(vor allem während der Militärdiktatur 1967–1974) und waren dementsprechend selten. Auch heute noch wird die makedonische Minderheit in Griechenland nicht anerkannt und werden die wenigen Aktivisten einer solchen eingeschüchtert und verfolgt.[24] Daher ist es schwer zu sagen, inwieweit eine makedonische nationale Identität verbreitet ist. Bedeutender als makedonische Identitäten im nationalen Sinne scheinen diverse regionale zu sein, die sowohl von griechisch- als auch slawischsprachigen Bewohnern Makedoniens vertreten werden und sich mit einer griechischen Überidentität vertragen. Für viele slawische Makedonier hat ihre Muttersprache, die sie in der familiären und persönlichen Kommunikation verwenden, auch ein zu geringes Prestige, als dass sie zur Basis eines makedonischen Nationalbewusstseins werden könnte. Sie entwickeln flexible Identitäten mit einem klaren Bewusstsein der Zugehörigkeit zum griechischen Staat und auch zur hellenischen Kultur im weiteren Sinne, aber auch der regionalen Besonderheit, die sie von anderen Griechen unterscheidet. Der Anthropologe Vereni hat am Beispiel eines Bewohners des Bezirks Florina, in dem die meisten slawischsprachigen Bewohner Griechenlands leben, detailliert gezeigt, wie sich eine Person eine Identität selbst erarbeitet, die weder den Vorstellungen griechischer noch makedonischer „Identitätspolitiker“ entspricht, sondern vielmehr die individuelle Lebensgeschichte mit der Geschichte der Region in Einklang zu bringen versucht (Vereni, 2002). Griechische nationalistische Politiker kennen hingegen nur reine Griechen in Ägäis-Makedonien und verteidigen dieses gegen reale oder fiktive Ansprüche anderer, wie die heftigen Reaktionen Griechenlands auf die Unabhängigkeit der Republik Makedonien zeigten. Der daraufhin folgende Streit zwischen den beiden Staaten entzündete sich an der Verwendung nationaler Symbole durch die Republik Makedonien (Flaggen und Staatsnamen), die Griechenland als eigene ansah. Dieser heftige Konflikt um nationale Identität auf einer zwischenstaatlichen Ebene hatte natürlich die verschiedenartigsten Rückwirkungen auf die individuelle Ebene derer, um deren nationale Identität der Konflikt geführt wurde.

Ausblicke

Das makedonische Beispiel zeigt deutlich, dass Identitäten von politischen Ereignissen geformt werden, aber nicht unbedingt den Intentionen der Identitätspolitiker entsprechen müssen. Nationale und ethnische Identitäten sind das Resultat der Staatsbildung, haben aber dennoch ein starkes Element der Kontingenz, da sie von den lokalen Akteuren mit dem Staat und seinen Organen ausverhandelt werden.

Die Frage, wie sich nationalstaatliche Zuschreibungen durchsetzen, wie die Adressaten dieser Vorstellungen damit umgehen, welche Strategien der Manipulation, der An-

24 In jüngster Zeit hat sich aufgrund des Drucks der EU die Situation für die slawische Minderheit etwas gebessert.

passung oder des Widerstandes sie entwerfen und praktizieren, stellt noch immer eine wichtige Forschungsaufgabe dar, auch wenn es mittlerweile zahlreiche Studien dazu gibt. Zum Großteil stammen sie von Anthropologinnen und Anthropologen, womit gewisse methodologisch bedingte Verengungen des Blickwinkels einhergehen, da die klassischen ethnologischen Methoden der Feldforschung und der teilnehmenden Beobachtung zur Vernachlässigung wichtiger Ebenen der Identitätskonstruktion führen können. Danforths Studie weist exemplarisch einen Ausweg, indem er neben der lokalen und historischen auch die von den unterschiedlichen Diasporas formulierte globale Dimension makedonischer Identitäten berücksichtigt. Die meisten Studien haben sich auch mehr für krisenhafte Identitäten als für scheinbar problemlose und mehr für Minderheiten als für Mehrheiten interessiert, wodurch die postmodernen Vorstellungen ambivalenter oder wechselnder Identitäten sehr populär werden konnten. Der Prozess der Formierung der nationalen Identität der Mehrheitsbevölkerungen ist aus einer historisch-anthropologischen Perspektive weniger erforscht. Es gibt zwar zahlreiche historische Studien über die Formulierung nationaler Ideologien und die Versuche, sie durchzusetzen, aber welche Prozesse auf einer lokalen und individuellen Ebene dadurch ausgelöst wurden, ist noch kaum bekannt. Karakasidous Studie über Assiros kann hier beispielgebend wirken, da sie in ihrer minutiösen Darstellung die lokale/regionale und überlokale Ebene verschränkt und ihre historische Dynamik analysiert. Damit macht sie schlüssig, wie und warum einzelne Personen diese und keine andere Identität annahmen, ohne aber in kausale Erklärungsschemata zu verfallen.

Wünschenswert wären auch Studien nach dem Vorbild der klassischen Arbeit von Wolf und Cole über den Zusammenhang von Ethnizität und Ökologie in einem Südtiroler Alpental (Cole; Wolf, 1995). Die Besetzung von ökologischen Nischen in unterschiedlichen Milieus und die Praktizierung bestimmter ökonomischer und ökologischer Anpassungsstrategien wurden im südöstlichen Europa noch kaum in Hinblick auf die Frage nach der Formierung von Ethnizität untersucht, obwohl Beispiele, wie die Vlachen, den Zusammenhang nahe legen. Andere als nationale und ethnische kollektive Identitäten sind ebenfalls noch unzureichend erforscht – sieht man von Griechenland ab. Für weiter zurückliegende Zeiten ist dies ein sehr schwieriges Unterfangen, da es an Quellen mangelt, aber für das 19. und 20. Jahrhundert stellt die Dynamik verschiedener kollektiver Identitäten und wie sie zusammenwirkten noch ein reichhaltiges Forschungsfeld dar. Gerade in Hinblick auf aktuelle identitätspolitische Entwicklungen zwischen der Konstruktion einer „europäischen" Identität und der weiterwährenden Aktualität nationaler Ideologien ist es die Aufgabe einer historisch-anthropologischen Zugangsweise, Gewissheiten zu hinterfragen und auf die Manipulierbarkeit von Identitäten hinzuweisen. Der Schleier scheinbar gefestigter Identitäten, so wie sie in offiziellen Manifestationen präsentiert werden, muss gelüftet werden, um andere Identitäten zum Vorschein kommen zu lassen, die für das Individuum in den meisten Lebenssituationen wichtiger sein können als die antagonisierende ethnische Identität. Schließlich

geht es um nichts Geringeres als um die Frage, wie sich Menschen sehen und welchen Platz sie in der Welt und der Geschichte als den ihren definieren.

Literatur:

Adanir, Fikret: Die makedonische Frage. Ihre Entstehung und Entwicklung bis 1908, Wiesbaden 1979.

Barth, Fredrik (Hg.): Ethnic groups and boundaries, Oslo 1969.

Böhme, Gernot: Identität. In: Wulff, Christopher (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Wernheim-Basel 1997, 686–698.

Brown, Keith: Wechselnde Staaten. Die Ambivalenz von Ethnizität in einer makedonischen Stadt. In: Brunnbauer, Ulf (Hg.): Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa, Frankfurt/Main 2002.

Brunnbauer, Ulf: Diverging (Hi-)Stories: The Contested Identity of the Bulgarian Pomaks. In: Ethnologia Balkanica, 3/1999, 35–50.

Brunnbauer, Ulf: Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa, Frankfurt/Main 2002.

Cole, John W.; Wolf, Eric R.: Die unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem Alpental, Wien-Bozen 1995.

Crăcioun, Maria; Ghitta, Ovidiu (Hg.): Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe, Cluj 1995.

Danforth, Loring: The Macedonian Conflict. Nationalism in a Transnational World, Princeton (NY) 1995.

Daskalov, Roumen: Building up a National Identity: The Case of Bulgaria. EUI Working Paper SPS No. 94,11, Florenz 1994.

Drakulić, Slavenka: The Balkan express: fragments from the other side of the war, New York 1993.

Gilliand, Mary K.: Nationalism and Ethnogenesis in the Former Yugoslavia. In: Vos, George A. de; Romanucci-Ross, Lola (Hg.): Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accommodation, Walnut Creek-London-New Delhi 1995, 197–221.

Karakasidou, Anastasia: Fields of Wheat, Hills of Blood. Passages to Nationhood in Greek Macedonia, 1870–1990, Chicago-London 1997.

Kaser, Karl: Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur, Wien-Köln-Weimar 1995.

Lešić, Zdenko (Hg.): Children of Atlantis. Voices from the Former Yugoslavia, Budapest-London-New York 1995.

Lienau, Cay; Steindorff, Ludwig (Hg): Ethnizität, Identität und Nationalität in Südosteuropa, München 2000.

Loizos, Peter; Papataxiarchis, Evthymios (Hg.): Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece, Princeton (NJ) 1991.

Mackridge, Peter; Yannakis, Eleni (Hg.): Ourselves and Others. The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912, Oxford-New York 1997.

Murgescu, Bogdan: „Phanariots“ and „Pământeni“. Religion and Ethnicity in Shaping Identities in the Romanian Principalities and the Ottoman Empire. In: Crăcioun, Maria; Ghitta, Ovidiu (Hg.): Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe, Cluj 1995, 196–204.

Poulton, Hugh: Who are the Macedonians?, London 1995.

Poulton, Hugh; Taji-Farouki, Suha (Hg.): Muslim Identity and the Balkan State, London 1997.

Rapport, Nigel; Dawson, Andrew (Hg.): Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement, Oxford-New York 1998.

Replika, special issue: Ambigious Identities in the New Europe, Budapest 1997.

Stoianovich, Traian: The Conquering Balkan Orthodox Merchant. In: Stoianovich, Traian (Hg.): Between East and West: The Balkan and Mediterranean Worlds, Bd. 2, New Rochelle (NY) 1992, 1–78.

Stoianovich, Traian: Balkan Worlds. The First and Last Europe, Armonk (NY)-London 1994.

Tajfel, Henri: Experiments in a vacuum. In: Israel, J.; Tajfel, Henri (Hg.): The context of Social Psychology. A critical assessment, London 1971.

Verdery, Katherine: National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania, Berkeley 1991.

Vereni, Piero: „Wir sind einfach Griechen – wir sind keine Griechen – wir wissen nicht, wer wir sind“. Die Neuformulierung von Identitäten unter Makedoniern im westlichen griechisch Makedonien nach 1990. In: Brunnbauer, Ulf (Hg.): Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa, Frankfurt/Main 2002.

Vermeulen, Hans; Govers, Cora (Hg.): The Anthropology of Ethnicity. Beyond ‚Ethnic Groups and Boundaries‘, Amsterdam 1994.

Vos, George A. de; Romanucci-Ross, Lola (Hg.): Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accomodation, Walnut Creek-London-New Delhi 1995.

Sachregister

Die Autorinnen und Autoren

Ulf Brunnbauer, lehrt und forscht an der Abteilung für Südosteuropäische Geschichte und am Center for the Study of Balkan Societies and Cultures, Karl-Franzens-Universität Graz, ulf@gewi.uni-graz.at

Rayna Gavrilova, Professorin für bulgarische Kulturgeschichte, „St. Kliment Ochridski"-Universität Sofia, raina@ns.sclg.uni-sofia.bg

Christian Giordano, ordentlicher Professor für Ethnologie, Universität Fribourg (Schweiz), christian.giordano@unfr.ch

Hannes Grandits, lehrt und forscht an der Abteilung für Südosteuropäische Geschichte und am Center for the Study of Balkan Societies and Cultures, Karl-Franzens-Universität Graz, jgrandi@gewi.kfunigraz.ac.at

Siegfried Gruber, lehrt und forscht an der Abteilung für Südosteuropäische Geschichte und am Center for the Study of Balkan Societies and Cultures, Karl-Franzens-Universität Graz, gruber@gewi.kfunigraz.ac.at

Michael Mitterauer, ordentlicher Professor für Sozialgeschichte, Universität Wien, michael.mitterauer@univie.ac.at

Karl Kaser, Professor für Südosteuropäische Geschichte und Direktor des Center for the Study of Balkan Societies and Cultures, Karl-Franzens-Universität Graz, karl.kaser@uni-graz.at

Olga Katsiardi-Hering, ordentliche Professorin für Allgemeine Gescichte der Neuzeit, Universität Athen, okatsiar@cc.uoa.gr

Yulian Konstantinov, Professor für Soziokulturelle Anthropologie, New Bulgarian University, Sofia, bsrcs@mbox.cit.bg

Robert Pichler, lehrt und forscht an der Abteilung für Südosteuropäische Geschichte und am Center for the Study of Balkan Societies and Cultures, Karl-Franzens-Universität Graz, rpichler@gewi.uni-graz.at

Christina Popova, ordentliche Professorin für Geschichte Bulgariens und Leiterin des Balkan-Seminars, Universität Blagoevgrad (Bulgarien), chadoblg@yahoo.com

Karl Kaser/Robert Pichler/Stefanie Schwandner (Hg.)

Die weite Welt und das Dorf
Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts
(Zur Kunde Südosteuropas, Albanologische Studien, Band 3)
2001. 14,7 x 21 cm. ca. 289 S. 4 Graph. u. zahlreiche SW-Abb.
Br. ISBN 3-205-99413-2.

Das vorliegende Werk beschäftigt sich mit der für die albanische Gesellschaft gravierendsten Erfahrung des vergangenen Jahrzehnts: mit der Emigration bzw. Arbeitsemigration eines erheblichen Teils der Bevölkerung, in erster Linie nach Griechenland und Italien. Kaum eine Familie, aus der nicht ein Mitglied vorübergehend im Ausland lebt. Die Auswirkungen der Migrationswelle sind vielfältig: sie beeinflusst die demographische, ökonomische und alltagskulturelle Entwicklung des Landes.

Neben der demographischen Entwicklung im vergangenen Jahrzehnt, dem Einfluss der Medien auf Migrationsverhalten, Migrationsstrategien und Identitätsfragen zeigt der Band auch die unterschiedlichen und parallelen Auswirkungen der Migration in zwei unterschiedlichen dörflichen Kontexten, einem muslimischen und einem christlich-orthodoxen Dorf.

Karl Kaser

Macht und Erbe
Männerherrschaft, Besitz und Familie
im östlichen Europa (1500–1900)
(Zur Kunde Südosteuropas, Band II/30)
2000. 20,4 x 14,2 cm. 343 Seiten. 7 Karten. Br.
ISBN 3-205-98990-2

Das Buch greift ein für die unterschiedliche kulturhistorische Prägung der Gesellschaften Europas sehr wichtiges Element heraus: das Erbsystem im nichtstädtischen Milieu. Im gesamten östlichen Europa zeigt sich die klare Dominanz eines Erbmusters, das auf dem gleichberechtigten Männererbe unter Ausschluß der Frauen und Töchter beruht und Geschlechterbeziehungen, Besitzverhältnisse sowie Familienstrukturen entscheidend mitprägte. Erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts tritt dieses traditionelle Muster durch den Einfluß der modernen Gesetzgebung in den Hintergrund.

Die bislang vor allem ethnozentrierte Perspektive auf Geschichte und Kultur Südosteuropas hat viel zu den unübersehbaren Spannungen in der Region beigetragen. Eine historisch-anthropologische Perspektive kann dem Entscheidendes entgegensetzen und ethnozentrierte Blicke auflösen.

Dieser erste Überblick über Themenfelder einer Historischen Anthropologie im südostlichen Europa hat Einführungscharakter und weist gleichzeitig auf Forschungsperspektiven hin. Dargestellt werden u. a. folgende Themenfelder: Wanderungen und Anpassungsstrategien; Geschlechterbeziehungen und Lebensphasen; das Gebirge, die Stadt und das Meer; Recht und Disziplinierung; Identitäten. Die Beiträger und Beiträgerinnen stammen sowohl aus Ländern des westlichen als auch des südöstlichen Europa.

Karl Kaser
ist Univ. Professor für Südosteuropäische Geschichte und Direktor des „Center for the Study of Balkan Societies and Cultures" an der Universität Graz.

Robert Pichler und Siegfried Gruber
lehren und forschen an der Abteilung für Südosteuropäische Geschichte und am „Center for the Study of Balkan Societies and Cultures" an der Universität Graz.



ISBN 3-205-77125-7
http://www.boehlau.at